RODRIGUEZ ADRADOS

ilustración y política en la grecia clásica

BIBLIOTECA DE POLITICA Y SOCIOLOGIA

Revista de Occidente

Madrid

FRANCISCO RODRIGUEZ ADRADOS

ILUSTRACION Y POLITICA EN LA GRECIA CLASICA

BIBLIOTECA DE POLITICA Y SOCIOLOGIA

Ediciones de la
Revista de Occidente
Bárbara de Braganza, 12
MADRID

BIBLIOTECA DE
POLITICA Y SOCIOLOGIA

Dirigida por Manuel García-Pelayo

1. *Los Grandes Pensadores Políticos*
   por William Ebenstein
2. *Los Sistemas Políticos de los Imperios*
   por S. N. Eisenstadt
3. *Ilustración y Política en la Grecia Clásica*
   por Francisco Rodríguez Adrados

Para la redacción de este libro, el autor se ha beneficiado de una ayuda del Fondo de Fomento de la Investigación en la Universidad Española

© *Copyright by* Francisco Rodríguez Adrados - 1966
Editorial *Revista de Occidente, S. A.* - Madrid (España) - 1966

Depósito legal: M. 7.773 - 1966 Núm. Registro: 8.672 - 65

Impreso en España por Talleres Gráficos de Ediciones Castilla, S. A. — Maestro Alonso, 23. — MADRID

La "Biblioteca de Política y Sociología" de la Revista de Occidente *se propone dar a conocer al lector de lengua española un conjunto de obras que, al nivel del tiempo presente, sirvan para orientarle en la realidad política y social. Tratará de informarle sobre nuevos fenómenos surgidos en nuestra época y de darle a conocer nuevas perspectivas de aquella realidad, derivadas de la aplicación de nuevos métodos y conceptos, en ocasiones elaborados por otras disciplinas como la sociología, la historia y la psicología. De acuerdo con el carácter ecuménico del tiempo actual, no limitará su horizonte a Occidente, sino que tratará también de incluir en la medida de lo posible obras referentes a las ideas y, en general, a la estructura política de otras culturas, no solo por el interés que puedan encerrar en sí mismas, sino también como supuesto para conocer los cuerpos históricos a los que los acontecimientos de los últimos años han convertido en sujetos activos de la política. En suma, esta "Biblioteca de Política y Sociología" tratará de servir tanto al hombre culto como al estudioso de los temas políticos y sociológicos.*

LOS EDITORES

En el presente libro se estudia el pensamiento político de uno de los períodos más interesantes y menos conocidos de la historia griega: el período llamado de la «Ilustración», que se cierra con el sistema platónico; se trata de una época llena de frescor y de vigor creadores en la que, por primera vez en la historia, se comienza a reflexionar intelectualmente sobre la realidad política, iniciándose así el proceso destinado a la superación del pensamiento político mítico por el pensamiento lógico, y a la clara conciencia de la sustentación antropológica del orden político.

A pesar de su extraordinario interés, tal período es poco conocido, entre otras razones porque —como no se trata todavía de una época de sistemas— su estudio está lleno de dificultades dado lo escaso, fragmentario y plural de las fuentes, y la complejidad de sus implicaciones dialécticas. Para llevarlo a cabo se precisa, de un lado, ser un *scholar* en materia de cultura griega y, de otro, conocer y sentir las grandes líneas del pensamiento político. La reunión de ambas condiciones en el profesor Adrados le han permitido el éxito en su tarea.

El autor investiga las ideas políticas a través de las distintas y heterogéneas fuentes, las sitúa en su relación dialéctica con la *praxis* política —mostrando cómo las diversas tendencias ideológicas surgen como respuesta a la crisis de los sistemas hasta entonces vigentes— y, de acuerdo con la moderna concepción historiográfica, las considera en su relación estructural con el conjunto de la cultura griega, como único camino para captar plenamente su significación.

Como resultado de ello, el lector encontrará en este libro una clara y rigurosa exposición de los orígenes del pensamiento político occidental y, tomando a este como centro, una historia de la cultura y de la *praxis* política griegas hasta Platón, cuya teoría política recibe, por otra parte, nueva luz del estudio del ambiente intelectual y las circunstancias históricas en que nació.

A Amalia

Indice

PRÓLOGO ... 19

PRIMERA PARTE. LA EDAD ARCAICA Y SUS SISTEMAS DE PENSAMIENTO

Capítulo I. *El hombre aristocrático* ... 33
1. Características de nuestras fuentes de la Edad Arcaica ... 33
2. El hombre aristocrático. Moral agonal: gloria y *euphrosyne* ... 40
3. La «naturaleza» del noble y la aristocracia como clase ... 46
4. Las restricciones sociales de la moral agonal ... 52
5. Justicia y aristocracia ... 56
6. El tema del «ciclo» y la idea de la medida y la compasión ... 64
7. *Sophrosyne* ... 74
8. Caracterización general de la *areté* aristocrática ... 79
9. Política aristocrática ... 83

Capítulo II. *Las corrientes innovadoras* ... 87
1. La idea de la Justicia en Hesíodo, Arquíloco, Solón y Focílides. 87
2. Justicia como razón: nueva concepción de Dios y del hombre. 96
3. La liberación del individuo ... 104
4. Historia y política racionales ... 110
5. Balance de la época arcaica ... 117

SEGUNDA PARTE. LA LUCHA DE LA IDEA DEMOCRATICA

Capítulo I. *Los ideales humanos y políticos de la Atenas de Esquilo.* 121
1. Las Guerras Médicas en la conciencia de Atenas ... 121
2. Principios básicos de la política ateniense ... 133
3. El ideal humano: Temístocles, Arístides, Cimón ... 141

Capítulo II. *Esquilo y la ruptura del dilema trágico: Teoría religiosa de la democracia* ... 155
1. La Tragedia y el Estado democrático ... 155
2. Primer nivel de la enseñanza de Esquilo: el dilema trágico. 165
3. Valores morales y valores premorales en Esquilo ... 168
4. La idea esquílea de la Justicia que actúa en el acontecer trágico ... 172
5. Segundo nivel de la enseñanza de Esquilo: el nuevo orden de la Justicia o la ruptura del dilema trágico ... 181

Capítulo III. *Teorías políticas de la Ilustración en su primera fase.* 195
1. Fuentes y métodos de exposición ... 195
2. Los exponentes del nuevo pensamiento y la Atenas de su tiempo ... 202
3. La naturaleza humana ... 210
4. Teoría del castigo ... 219
5. Igualdad, concordia y autoridad ... 220
6. La virtud ... 231
7. La guía de la razón ... 238
8. Los fundamentos del Estado y las exigencias del individuo ... 247
9. Religión y conocimiento ... 253

Capítulo IV. *Pericles y la democracia de su época* ... 259
1. Análisis de la oración fúnebre ... 259
2. Los datos históricos ... 276
3. El hombre Pericles y los ideales de la democracia ilustrada ... 301

Capítulo V. *Tradicionalismo y democracia en Heródoto y Sófocles* ... 317
1. Heródoto y Sófocles en la Atenas de Pericles ... 317
2. Heródoto sobre las causas del acontecer histórico ... 322
3. Justicia e igualdad en Heródoto ... 333
4. Sófocles y su tema fundamental ... 342
5. El héroe sofócleo ... 347
6. El ideal humano de Sófocles ... 349
7. Sófocles y la idea democrática ... 354
8. El tema del Estado ... 360

Capítulo VI. *El nuevo pensamiento durante la guerra del Peloponeso.* 365
1. Consideraciones generales ... 365
2. El humanitarismo igualitario y hedonista en los sofistas de la época ... 368
3. La crítica del *nomos* ... 374
4. El nuevo humanitarismo y la política ... 381
5. El irracionalismo y la teoría de la fuerza ... 389
6. El pragmatismo político ... 398
7. Inmoralismo, «sofística», irreligión ... 403
8. Moralismo e interiorización ... 408
9. La lucha en torno a la *sophrosyne* ... 415
10. Conclusión ... 418

Capítulo VII. *Sociedad y política durante la guerra del Peloponeso.* 421
1. El proceso de desintegración: clases y partidos ... 421
2. Otros aspectos de la desintegración de la sociedad ... 434
3. El conflicto entre las normas de conducta ... 438
4. Los nuevos tipos humanos ... 446
5. Conclusión ... 453

Capítulo VIII. *La Ilustración, el conocimiento del hombre y la Ciencia* ... 455
1. Ideas preliminares sobre el conocimiento del hombre ... 455
2. El amor en Eurípides ... 458
3. Las reacciones emotivas ... 468
4. Religión personal en Eurípides ... 472
5. El realismo euripídeo ... 476
6. La Ilustración y las corrientes de la Ciencia griega ... 477
7. Rasgos esenciales de la Ciencia sofística ... 479

TERCERA PARTE. SOCRATES Y PLATON Y SU NUEVO PLANTEAMIENTO

Capítulo I. *El moralismo socrático* ... 489
1. Primera aproximación a la figura de Sócrates ... 489
2. Fuentes para el conocimiento de Sócrates ... 492
3. Rasgos tradicionales en la figura de Sócrates. Su lugar en el conjunto de su filosofía ... 498
4. Sócrates y la primera sofística ... 507
5. Los puntos centrales del evangelio socrático ... 512
6. La nueva política y la nueva religión ... 517
7. El individualismo socrático ... 521

Capítulo II. *La alternativa platónica* ... 525
1. Sócrates y Platón ... 525
2. El *Gorgias* ... 529
3. Objetivos de la construcción platónica ... 531
4. Reacción y progresismo en Platón ... 536
5. El Platonismo como restauración tradicionalista ... 538
6. Las consecuencias del Platonismo ... 543
7. Conclusión sobre la política platónica ... 547
8. El conocimiento del hombre y la Ciencia ... 550

Epílogo. *Historia griega e Historia del mundo* ... 555
1. Mirada retrospectiva. Originalidad del hecho griego ... 555
2. Política e ideología en la Atenas clásica ... 564
3. Occidente desde la perspectiva de Grecia ... 573
4. La Historia de tipo helénico como única ya posible ... 588
5. Ilustración y Humanismo ... 586

ἄνευ δὲ λύπης οὐδαμοῦ καταστροφή

Esquilo, *Suplicantes* 442

Prólogo

La contemplación de la Historia griega a la luz, tan nueva y tan rica en matices, del mundo actual, nos sugiere a veces la idea de que, tal vez ante nuestros propios ojos, puede haberse producido un corte en la Historia, algo que deje sin validez a las experiencias de un pequeño pueblo, como fue el griego, apenas salido de la Prehistoria. Encontramos hoy, efectivamente, fenómenos históricos prácticamente sin ejemplo en el pasado; así, la resolución sin conflicto de situaciones-límite entre las grandes potencias que en otros tiempos habrían llevado sin duda alguna a la guerra; la independencia sin lucha, a veces, de los imperios coloniales; la construcción de nuevas nacionalidades como en una síntesis de laboratorio. Existe hoy o está en vías de desarrollo una base material de riqueza que modifica radicalmente las condiciones sobre las que operaba tradicionalmente toda política. Dentro de los sistemas más opuestos se crean puntos de convergencia que presagian la imagen de una civilización hecha para todos los hombres y países. Hay una especie de aceleración de la Historia y se quieren aplicar en todas partes, en forma racional y sistemática, ideas y resultados logrados hasta aquí a fuerza de tiempo, de fracasos y de sufrimientos. Es ya banal decir que nunca la Humanidad se ha hallado ante tantas esperanzas, al tiempo que ante tantos peligros.

Atenas fue una pequeña ciudad cuyos hermosos templos, como presagió Tucídides, dan al hombre que los contempla una idea excesiva de lo que fue la ciudad misma [1]. Fue lo que en el lenguaje actual se llamaría un pequeño país subdesarrollado. Y, sin embargo, como todo es relativo, merced a su pequeña industria —de tipo artesano casi siempre— y a su comercio exterior, logró el grado de riqueza suficiente para hacer un curioso experimento político, ligado al movimiento espiritual de la Ilustración griega. En efecto, las ciudades griegas eran normalmente el campo en que se desplegaba el esplendor de unas cuantas familias aristocráticas, que las defendían y gobernaban, haciendo de ello un honor y un privilegio a la vez; que les daban un ideal de valor, moderación y religiosidad que se aceptaba sin discutir. Pero

[1] Cf. Tucídides I, 10; también Ps. Dicearco, fr. I, 1.

Atenas creó un verdadero Estado y quiso convertirse en la patria de todos sus ciudadanos sin distinción de clases, mediante una igualación progresiva, calificada de justicia, tanto en lo legal como también, en cierta medida, en lo económico. Este fue el intento de la democracia de Atenas: al dejar al individuo libre de compulsiones externas, creyó que podía utilizar sus impulsos de autoafirmación en un sentido constructivo, edificando una sociedad concorde y humana, unida por conveniencia y orgullo al bienestar y al poderío de la ciudad. Es más: la ideología así creada desbordaba ampliamente el marco de la ciudad-estado y tenía repercusiones sobre la consideración del hombre en general.

Este intento ni ahora ni nunca puede dejarnos indiferentes, haya sido cualquiera su éxito o fracaso. Y es difícil hablar en este terreno de éxito o fracaso de una manera absoluta, pues aquello que no se realiza en el presente queda siempre como esperanza para el porvenir; el éxito, a su vez, es siempre una palabra excesiva tratándose de cosas humanas. No debe parecer descaminado el afirmar el valor actual del ejemplo ateniense en un mundo que tiende a la igualación y que proclama ideales humanitarios no disímiles. Ya sabemos que una situación histórica no se repite y que el punto de partida actual ofrece unas posibilidades que los griegos no habrían podido adivinar. Pero la grandeza de las ideas no se mide por los valores materiales absolutos del mundo que quieren modificar, sino que tienen una dignidad en sí mismas. Y, además, cada fase del desarrollo material de la Humanidad debe evaluarse, más que en cifras, por su relación con la fase precedente. En ese desnivel surge una tensión que hace volar la idea, al dar una esperanza, hacia una fase todavía más avanzada.

La integración de la sociedad ateniense sobre una base más humana resultó en buena medida un fracaso. A partir de un cierto momento, la escisión aumentó progresivamente, degenerando en guerra civil. Este proceso tuvo lugar en conexión con una guerra externa, la guerra del Peloponeso, que agotó las energías de Atenas y la empobreció; difícil problema el de saber si sin esta guerra las cosas habrían marchado de otro modo. Por lo demás, la guerra del Peloponeso, como la lucha de clases dentro de la ciudad y el desarrollo de un individualismo explosivo, estuvieron ligados, no cabe duda, a la aceptación de la libre iniciativa; del cálculo humano que se sustituye a los viejos principios de seguimiento de las normas tradicionales de medida y resignación; de la voluntad de mejora y progreso. Para Platón individualismo es egoísmo, libertad es libertinaje y abuso: de la ideología liberal nace automáticamente, según él, la desintegración social y la lucha civil, de modo que hay que edi-

ficar sobre otras bases. Pero la verdad es que en el alma del hombre, como vieron los trágicos, tienen una raíz única la grandeza y el egoísmo, el honor y el abuso, la inteligencia y la ceguera, el sacrificio y la parcialidad. Este es el problema de toda política, en Grecia y después de Grecia. Es muy fácil mutilar al hombre y dictarle desde fuera una ley, como hizo Platón; pero con ello se reintroduce la violencia en la misma ciudad de donde se la quiso expulsar. Por otra parte, un ciclo político como el de Atenas nunca se cumple en vano y en el mismo Platón encontramos recogidas y aun sistematizadas ideas procedentes del humanismo democrático de Atenas.

La problemática de la política ateniense es compleja y siempre cargada de interés. En toda política hay siempre un interés humano, que es eterno; en la de Atenas, desde fines del siglo VI, hay además el que subyace a todo nuevo gran descubrimiento. Pero se añade todavía otro factor importante: los atenienses no solo hacen política, sino que teorizan sobre ella. La teoría es siempre más amplia que la práctica y lleva más lejos que ella. Libre de las dificultades de la práctica, aunque esté determinada por ella (al menos como revulsivo), abre toda clase de caminos para el futuro. Y cuando no abre caminos, avisa al menos de los conflictos posibles, de las condiciones y esperanzas de cada situación.

El presente es un libro de teoría política griega, ateniense sobre todo, teoría enlazada a la totalidad de la concepción griega del hombre, pues no hay teoría o sistema político que no dependa en definitiva de una concepción del hombre. Es al tiempo un estudio de las relaciones entre esa teoría y la práctica política contemporánea. Se centra en el estudio de la teoría política de la Ilustración ateniense, acompañado de la exposición de sus precedentes y de la reacción platónica. Pretende hacer ver que esta teoría nace de la carne y la sangre del pueblo griego en su esfuerzo por sanar los problemas humanos y no de una especulación en el vacío; pretende también describir su lucha en la vida de la ciudad. Para ser bien comprendida requiere algunas explicaciones de carácter más técnico, que damos a continuación.

Las exposiciones de la teoría política griega suelen comenzar por Platón, incluyendo todo lo más, a manera de precedente, algunas breves noticias sobre la sofística. Pero Platón representa en suma, según hemos dicho, una reacción frente a algunas de las teorías políticas que le precedieron, que se doblan con una marcha de la vida política ateniense de la que el filósofo discrepaba profundamente. Conviene añadir que Platón esquematiza en exceso, para refutarlas, las ideologías políticas vigentes en su juventud: es, pues, conveniente estudiarlas en detalle y

por sí mismas, no a través del cristal a veces deformante del fundador de la Academia. A su vez, las teorías políticas de la Ilustración griega y de su degeneración en la doctrina de que la justicia es la voluntad del más fuerte —pues es a ellas a las que nos estamos refiriendo— encontraban en su mismo tiempo la oposición de un pensamiento tradicional que fundaba en valores fijos, defendidos por los dioses, toda la conducta humana: antecedente claro del platonismo. Finalmente, existió antes todavía y continuó luego ejerciendo su influjo a pesar de todo una ideología aristocrática, relacionada estrechamente con la anterior. Todas estas ideologías se hacían carne histórica en las personas de sus partidarios, que se discutían el poder en los días apasionados de la guerra del Peloponeso.

Platón no es más que la culminación de una larga serie de pensadores políticos a los que trata de perfeccionar en unas cosas, de refutar en otras; es también una reacción contra un estado de cosas de la vida de Atenas. Por ello tiene interés su estudio para nosotros, por más que el Platonismo se haya quedado en Atenas en pura teoría. Vista con esta perspectiva, la doctrina platónica nos es mucho más comprensible y su conocimiento gana muchas facetas. Trataremos de justificar esta apreciación sin entrar por ello en una exposición detenida de la doctrina platónica, que ha sido ya hecha numerosas veces. Nuestro esfuerzo principal se volcará, como hemos adelantado, sobre la interpretación de las ideologías preplatónicas.

Estas ideologías las estudiaremos en el presente libro en cuanto tienen trascendencia política, con frecuencia traducida a la práctica. Pero haremos observar de antemano que no podemos limitarnos a los aspectos puramente políticos. Ello por dos motivos.

El primero, uno de fondo. No solamente es una verdad general que toda ideología política presupone un concepto del hombre, sino que en Grecia esto es mucho más cierto todavía. Las fronteras entre política y moral, sociedad e individuo están aún mal trazadas y no resulta concebible que se predique una norma para cada una de estas esferas. Por lo que a Platón respecta, es bien sabido que su política aspira a lograr la perfección del ciudadano, que la justicia en el Estado es para él comparable a la justicia en el alma del hombre y que, en general, las virtudes de la sociedad son en su concepto las mismas que las de este. Pues bien, cosas semejantes suceden en los demás sistemas ideológicos. El de la aristocracia está fundado desde luego en la admisión de virtudes hereditarias de la clase noble, virtudes que justifican su posición privilegiada y dan la tónica del Estado aristocrático. De igual modo, las virtudes que Esquilo atribuye

al Estado democrático —valor en la defensa de sus intereses sagrados, libertad, *sophrosyne,* benevolencia recíproca entre los ciudadanos, respeto— son las elogiadas en sus héroes. Pericles, en la Oración Fúnebre que pone en sus labios Tucídides, atribuye al carácter de los atenienses cualidades que son esencialmente las del Estado democrático que es su ideal. La misma doctrina de que la Justicia es la conveniencia del más fuerte nos presenta un ideal humano, el hombre de presa, que tiene mucho que ver con la orientación dada a la política exterior de Atenas por el partido imperialista e incluso, con frecuencia, con la orientación de su política interior.

Así pues, hablar de teoría política griega —en época clásica— sin hablar al tiempo de ideal humano en general, resulta una imposibilidad. Es más, a veces conviene incluso aludir a las ideas sobre el mundo físico de algunos pensadores, que estudiaremos por su estrecha relación con las relativas al hombre. Y dado que el pensamiento griego arranca de una concepción religiosa del mundo, de la cual tiende luego a apartarse para volver otra vez a ella con Platón, resulta evidente que tampoco los textos en que el destino y la vida humana son enfocados a la luz de sus relaciones con lo divino deben ser olvidados. Por ejemplo, el carácter absoluto de valores y normas en Esquilo y Platón, fundado en una concepción religiosa, tiene repercusiones no solo en la esfera individual, sino también en la política.

También nos apartaremos brevemente, aunque no sin justificación, de nuestro tema principal, para explorar la repercusión que tienen las distintas ideologías en el conocimiento del hombre y en el desarrollo de la Ciencia. Que el primero ha de estar forzosamente relacionado con teorías que tienen, a más de su proyección política, otra humana en general, es absolutamente claro. En cuanto a la Ciencia, en una gran medida nace como una derivación de la reflexión ético-política, o bien con la finalidad de servirle de apoyo o también, finalmente, por un desarrollo autónomo de ideas o métodos que en su origen estuvieron ligados a aquella reflexión. De otra parte, hemos visto que hay una real unidad entre el pensamiento ético-político, el relativo a la divinidad, a la naturaleza y al hombre: es lógico que las ciencias que se desarrollan dentro de un sistema de pensamiento estén impregnadas de los rasgos más sobresalientes de este. Merecía la pena, creemos, detenernos de cuando en cuando brevemente para notar esta solidaridad de los sistemas de ideas griegos.

Pero no es solo esto, sino que hay otro motivo, aludido antes, por el cual la teoría política griega no puede estudiarse aisladamente. No solamente quedaría ininteligible al someterla a una

verdadera mutilación, sino que su reconstrucción sería difícil o imposible. En efecto, la teoría política preplatónica nos es muy mal conocida: en parte por la naturaleza misma de los textos que la transmiten —de esto hablaremos a continuación—, en parte por la pérdida masiva de estos textos. Por ejemplo, los sofistas nos son conocidos por pequeños fragmentos, que son citas de autores posteriores, los cuales evidentemente solo tomaban de ellos aquellos pasajes que, con una selección subjetiva, consideraban interesantes u objetables. Platón sobre todo les ha tratado con parcialidad manifiesta, haciendo de ellos una pintura deformante. En estas circunstancias, cualquier dato que sobre sus ideas se haya conservado debe utilizarse con el máximo cuidado si se quiere reconstruir su doctrina. Fragmentos relativos a su concepción del hombre pueden ayudarnos grandemente, en virtud de lo dicho, a ilustrarnos sobre su ideología política: en realidad, filosofía humana y filosofía política son en Grecia la misma cosa.

La riqueza del pensamiento político preplatónico no tiene por qué extrañar. La reflexión sobre el hombre y la reflexión política, solidaria con ella, aparece desde muy temprano. Lo que ocurre es que hay que saber dónde puede encontrarse recogida. El buscarla sólo en los filósofos —o en los sofistas y filósofos cuando más— es proceder con una falta de sentido histórico tan asombrosa como la de aquellos que tratan de aislar la teoría política de las ideas sobre el hombre en general.

Los sofistas y filósofos, en efecto, no hicieron más que continuar una línea comenzada, antes que por ellos, por los poetas. Ni los líricos ni los trágicos y cómicos son meros estetas aislados de los problemas humanos. Tanto Hesíodo como Píndaro, Teognis como los trágicos, quieren enseñar al círculo de personas —el pueblo o los nobles o toda la ciudad, según los casos— a las cuales se dirigen. Lo dicen ellos expresamente. El poeta ha sido desde siempre el educador del pueblo griego, es por definición sabio, *sophós*. Solo con Sócrates y Platón se inicia el intento de lograr definiciones rigurosas, desarrollando la dialéctica: esto es cierto. Pero en realidad Sócrates y Platón, en cuanto tienen de positivo, fundan sus sistemas no tanto en una dialéctica que es un tanto imperfecta y engañosa cuanto en sus convicciones profundas, que se articulan, como desarrollos, soluciones o respuestas, dentro del juego dialéctico de las ideologías sostenidas antes por otros autores —de los que, por otra parte, Sócrates y Platón tomaron elementos expositivos cual son el mito, las máximas, los ejemplos, etc.—. La división tajante de los autores griegos en poetas y filósofos es absolutamente injustificada y ha tenido por efecto dejar sin tocar en las Historias de la

Filosofía parcelas enteras del pensamiento griego. Felizmente, esto se va superando. No caigamos, pues, en la pedantería de decir que el pensamiento racional sobre el hombre nace en Grecia con Sócrates y Platón. Ni en estos autores es todo racional, a pesar de lo que ellos mismos crean a veces, ni faltan los elementos racionales en sus predecesores los poetas y sofistas.

En realidad, la reflexión política nace en el momento de la crisis de los regímenes aristocráticos: los representantes de las clases oprimidas, como Hesíodo, se lamentan de sus inconvenientes; los miembros de la clase dirigente, como Píndaro y Teognis, los defienden enumerando sus ventajas y criticando a los demócratas. La teoría democrática está hecha, a su vez, como una justificación frente a la aristocracia o frente a concepciones democráticas diferentes: este es el caso de Esquilo, de Heródoto, de Pericles, de los sofistas de varia orientación. Platón a su vez, ya lo hemos dicho, reacciona contra los excesos de ciertas ideologías nacidas de la democracia; a veces, contra sus virtudes también. Se apoya por su parte en la ideología aristocrática, que traspone filosóficamente.

Esta trasposición filosófica es posible gracias a la existencia previa de todo el movimiento espiritual que ha creado la teoría política precedente. Intentamos recoger este movimiento en el término de Ilustración. Abarca, efectivamente, no solo la teoría política de la democracia, sino también, pese a todo, el Platonismo y, también, los precedentes arcaicos de la una y del otro. Puede aplicarse, al tiempo que a la teoría política, a toda la especulación sobre el hombre que está íntimamente conexa con ella. Puede así reconocerse que la teoría política de la democracia encuentra precedentes claros en el pensamiento de los poetas y filósofos de siglos anteriores y deja luego una estela perdurable no solo en el Platonismo, sino también en todo el movimiento conocido con el nombre de Humanismo, fuera ya de lo estrictamente político. La historia de las ideas y la Historia propiamente dicha se entrelazan estrechamente en torno a los postulados fundamentales de la Ilustración; es de este hecho del que quisiéramos dejar constancia. En la existencia de esa misma Ilustración —con matices divergentes —y en la posibilidad que crea de que haya una teoría política y una praxis política que intenta seguir a la primera o justificarse con ella está precisamente la originalidad del hecho griego.

Pero no se trata solamente de teorías. La evolución histórica acompaña a la renovación ideológica; y los conflictos históricos a los ideológicos. No tocamos ahora el espinoso problema de las causas y los efectos: en qué medida los ideólogos preparan los acontecimientos o estos abren caminos a los ideólogos. Lo uno

y lo otro sucede, es evidente. Imposible hablar de las ideas de Esquilo o Pericles sin conocer la praxis política de sus tiempos respectivos; de la teoría del derecho del más fuerte y la decadencia de la idea democrática sin seguir los acontecimientos de la guerra del Peloponeso; de Platón sin conocer estos mismos hechos y los relativos a la biografía del filósofo. Es más, los hombres destacados en la política de una época determinada pueden representar tipos humanos característicos de los ideales de entonces: Arístides es casi una encarnación del de Esquilo, como Pericles del del propio Pericles o Alcibíades del de Calicles. El presente libro se ocupa fundamentalmente de la historia de las ideas, pero como esas ideas no nacen en el vacío, sino en un contexto histórico determinado, hemos de hacer preceder o seguir a los capítulos ideológicos otros en que expongamos esos contextos históricos, así como la traducción a la práctica de las distintas ideologías y del juego dialéctico entre ellas. Esta relación de paralelismo y contraste, según los casos, entre hechos y teorías, contribuirá a enriquecer nuestro conocimiento, tan fragmentario, de estas y a descubrir sus raíces profundas; al mismo tiempo, la atención a los planteamientos ideológicos aguzará nuestra mirada en el intento de encontrar un sentido general a los hechos históricos.

En resumen: el tratar aisladamente filosofía, literatura, historia y ciencia rompe la unidad esencial de la cultura griega. Puede tener un cierto valor práctico o metodológico en algunos casos; en el nuestro sería un proceder especialmente perturbador. Como sería un error el separar la ideología política de la humana en general y de la religiosa —o irreligiosa— y la científica o aislar a Platón de los escritos precedentes.

Esta concepción global del pensamiento griego y su estudio dentro del marco de la Historia, que poco a poco se va abriendo paso, complica, por otra parte, la tarea del historiador de las ideas. Para no perderse en una maraña de datos se impone, pese a todo, elegir un tema central y tratar con menos detalles aquellos otros que, aunque estrechamente relacionados con él y útiles para una mejor comprensión del mismo, admiten también de por sí un estudio independiente. Es lo que haremos en este libro, organizado en torno a la evolución y conflicto de las ideas políticas, aunque sin perder nunca de vista los aspectos religiosos o humanos en general de las mismas concepciones fundamentales, ni la repercusión en ellas de los hechos históricos contemporáneos o viceversa; tratando, es más, de encontrar en estos un sentido. Tema este último sobre el que insistiremos en el Epílogo.

Dentro de la ideología política griega es la de la democracia

la que estudiaremos con más atención; sobre ella, creemos, pueden hacerse todavía aportaciones de interés. Existe en Grecia toda una teoría del gobierno democrático, basada en la posibilidad del acuerdo entre los hombres en virtud de su naturaleza racional. Algunos de sus representantes, como Esquilo, no han sido tenidos suficientemente en cuenta, sencillamente porque su medio de expresión —el teatro— era el que la época reclamaba y no el que esperarían en general los eruditos modernos —aunque hoy día vuelva a ser el teatro plataforma de la lucha ideológica—. Otros, como son los sofistas, nos son poco conocidos y además presentan el problema de que hay que librarnos, para interpretarlos, del influjo de Platón. Hay, por lo demás, dentro de la ideología democrática una clara evolución desde concepciones religiosas, fundadas en valores absolutos, hasta otras completamente laicas, que basan su confianza en el éxito del sistema en su fe en el hombre y en la unidad de lo justo y lo conveniente, lo individual y lo colectivo; para pasar, finalmente, a las absolutamente relativistas, que abocan a individualismos de órdenes, por lo demás, muy diversos. Y conviene también prestar atención a la lucha de la idea democrática con las limitaciones de la ciudad-estado, a su deformación por efecto de esas limitaciones y de la débil base económica sobre la que edificaba, hasta llegar el momento en que la tendencia a la integración de todos los ciudadanos en una verdadera comunidad de hombres libres y responsables, característica de la democracia, se quiebra para desembocar en una verdadera guerra civil y en un individualismo políticamente estéril. El estudio de la teoría y el de la vida política confluyen una vez más: no se puede estudiar a los primeros sofistas sin ocuparse de Pericles ni los conflictos ideológicos de la época de la guerra del Peloponeso sin prestar atención a la desintegración de la sociedad y la guerra civil.

La exposición de la teoría del Liberalismo griego exige, para que pueda cobrar el necesario relieve, que se atienda también a las ideologías que la precedieron y la siguieron: a saber, la aristocática y la platónica, respectivamente. En el paso de cada una de estas tres fases a la siguiente hay una inversión clara del rumbo, motivada por las insuficiencias reveladas por las ideologías anteriores o por el descontento con los regímenes en ellas fundados, que merece ser estudiada; pero hay siempre al mismo tiempo una serie de ganancias de la fase anterior que se consolidan y no se pierden ya más. Es el movimiento de la Ilustración el que garantiza esta unidad.

El estudio de la teoría y la práctica políticas en Grecia, si se lleva a cabo de la manera propuesta, resulta verdaderamente aleccionador. Sin necesidad de insistir sobre ello, saltan a la

vista los sorprendentes paralelismos con la evolución del pensamiento y la política europeos a partir del siglo XVIII y en la misma edad presente. Encontramos además que esta evolución se realiza en Grecia dentro de un ambiente más restringido, en un mundo ideológicamente más nuevo y menos complejo. Se trata de una especie de modelo simplificado que nos ayuda a ver cuáles son las líneas esenciales —algunas de las líneas esenciales— de la evolución europea a lo largo de la Ilustración, el liberalismo y las tendencias socializantes, así como del conflicto —que a veces crea una antítesis y otras tiende a llegar a una síntesis— entre estas ideologías y el pensamiento religioso tradicional. Este, a su vez, con todas las diferencias, presenta paralelismos estrechos con el de los griegos: antes que ninguno, el fundarse en valores absolutos anclados en la divinidad.

El paralelismo, por supuesto, no es absoluto. De las posibilidades de desarrollo que en un momento dado ofrece una idea determinada, solo algunas pocas se realizan. Y una vez realizada una de ellas, prejuzga ya la evolución posterior. De otra parte, ya hemos dicho que las bases materiales varían. Lo fundamental del paralelismo está en la ruptura de las viejas estructuras, acompañada de un sentido cada vez mayor de la igualdad humana y los valores del individuo. El proceso, sin embargo, quedó interrumpido en Grecia en la política práctica, como queda apuntado; y en lo relativo a la ideología se alcanzó igualmente un punto muerto después de haberse, por otra parte, propuesto soluciones que quedaron de momento en pura especulación.

Ahora bien, junto a este proceso de disolución —fuente de enriquecimiento y elevación humanas y arriesgada aventura al propio tiempo— apuntan tendencias en el sentido de una reorganización sistemática de la sociedad sobre principios racionales. Esto sucede en dos planos. De un lado, la igualdad legal y política implica a la larga una tendencia a la igualdad económica, mientras que, de otra parte, el libre juego de fuerzas del liberalismo desarrolla con frecuencia resultados inversos: de ahí surge, como reacción, la tendencia estatizante y socializadora, tal como la vemos en las utopías políticas de Aristófanes. De otra parte, para Platón el libre juego de fuerzas de la sociedad libre conduce no al equilibrio y conciliación como creían los teóricos de la democracia, sino a la legalización de la guerra civil: podía apoyarse, ciertamente, en lo que sucedió en Atenas. Pero su socialización, reacción igualmente contra ese estado de cosas, se refiere no tanto a lo material como a una eliminación sistemática de los elementos egoístas del alma humana y al desarrollo de los que crean unión entre los hombres y dentro del hombre mismo. Para ello Platón, al tiempo que crea valores humanos y

políticos, tiene que desatender o negar otros propios de la ideología liberal y humanitaria. Por su parte, la teoría democrática veía también el peligro de una primacía de los elementos competitivos, pero trataba de aportar un remedio que no era directamente una reforma del hombre, sino más bien una reforma previa de la sociedad: la atenuación de las diferencias entre las clases facilitaría la creación de la concordia.

Sin entrar de momento en más detalles, lo dicho es suficiente, creemos, para poner al descubierto la riqueza del problematismo de la teoría política griega y de su más o menos fiel traducción a la práctica política, así como su carácter ejemplar: ejemplar, más que porque haya servido de ejemplo —y también ha servido— porque revela una serie de constantes en el alma humana, en el juego de las ideas y en el de estas y las posibilidades prácticas de su realización. Todo ello, desde luego, sin que lo griego represente un agotamiento exhaustivo de las posibilidades de evolución existentes sobre otra base material o incluso sobre la misma.

Esto se ve claro, sobre todo, si se compara la historia y la teoría política griega con la de épocas posteriores: principalmente, con la de Europa a partir de la Ilustración. Así como el estudio de los hechos y teorías griegos ayuda a comprender los hechos y teorías de época moderna, de igual modo, a la inversa, la mirada aguzada por el conocimiento de todo lo que ha sucedido después de Grecia será más capaz de comprender lo griego. Reconocerá líneas claras dentro de la complejidad de toda realidad, dará importancia y relieve a ideas o hechos que en Grecia no hicieron más que apuntar sin desarrollar todas sus consecuencias, sentirá el condicionamiento de ideas y desarrollos políticos con respecto a las bases materiales de partida. Hay que tener cuidado, eso sí, de no introducir en la interpretación del pensamiento y la Historia antigua esquemas de tipo dogmático o interpretaciones mecanicistas: los hechos y las ideas tienen derecho a una atención directa por sí mismos.

No es, en suma, el estudio de las ideologías políticas griegas y de su relación con la historia un puro tema erudito sin conexión con el presente. Late en ellas y en sus conflictos algo que es eterno en el hombre, y, por tanto, siempre actual y vivo, aunque ahora estemos intentando, trabajosamente, eliminar aquellos elementos que pudiéramos calificar de «demasiado humanos», evitando al tiempo una normación de tipo platónico. Si los griegos fracasaron en este mismo empeño, realizado por ellos, desde luego, a una escala más reducida, no dejaron de aportar elementos útiles para él y de ilustrarnos sobre sus dificultades. Es lo que intentamos hacer comprender en este libro.

Réstanos decir, para terminar, que el Capítulo IV de la Parte II y el Epílogo se publicaron antes como artículos de Revista, aunque aquí aparecen profundamente reelaborados; el Capítulo V de la Parte II se ha publicado también parcialmente en forma independiente [2]. En el resto del libro hay unos pocos pasajes procedentes de otros trabajos nuestros [3].

En la corrección de pruebas y la revisión de la totalidad de las citas me ha ayudado un grupo de antiguos alumnos míos: Esperanza Rodríguez, Javier de Hoz, M.ª Antonia Ozaeta, Elvira Gangutia, Jesús Lens, Alfonso Martínez, Felisa Marcos y M.ª Angeles Durán. Conste aquí mi agradecimiento.

[2] Cf. *Estudios Clásicos*, 6, 1962, pp. 333-403, y *Revista de Occidente*, 2, 1964, pp, 19-43; lo esencial de lo relativo a Sófocles en Cap. V, parte II, se publicará también en los *Cuadernos de la Fundación Pastor*, en uno de cuyos ciclos de conferencias se incluyó. Los autores antiguos se citan por las ediciones más usuales. Cuando no se dice otra cosa, los fragmentos trágicos llevan la numeración de Nauck, los cómicos la de Edmonds, los presocráticos la de Diels, los líricos la de Diehl con excepción de los elegíacos y yambógrafos, que llevan la de mi edición.

[3] *El héroe trágico y el filósofo platónico*, Madrid, Taurus, 1962; «El amor en Eurípides» (en el libro *El descubrimiento del amor en Grecia*, en colaboración con Fernández Galiano y Sánchez Lasso, Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 1959), y «Ciencia griega y Ciencia moderna», *Revista de la Universidad de Madrid*, 9, 1960, pp. 359-402.

PARTE I

La Edad Arcaica y sus sistemas de pensamiento

CAPITULO 1

El hombre aristocrático

1. Características de nuestras fuentes de la Edad Arcaica.

No podemos comenzar el estudio de la ideología política y humana del siglo v sin dedicar unos capítulos previos a trazar un bosquejo de sus precedentes en la edad anterior. Estos precedentes son de dos órdenes: de contraste y de anticipación. De un lado, la ideología de las clases aristocráticas que gobernaban en la mayor parte de las ciudades; de otro, los elementos renovadores que, en lucha con esta ideología o admitidos y asimilados por ella, prepararon el terreno para los ulteriores desarrollos del siglo v.

Los caminos del espíritu fueron complicados en Grecia y cualquier simplificación que intente trazar un esquema evolutivo que se desarrolle en línea recta y sea cronológicamente inequívoco, deforma la realidad. He aquí algunos ejemplos. Es absolutamente cierto que la cultura griega es una creación de las aristocracias que luego, con determinadas transformaciones, fue aceptada en Atenas en el siglo v por masas cada vez más amplias; el cómo y el por qué de esta evolución, los problemas que planteó, las soluciones que se ofrecieron, es precisamente el tema fundamental de este libro, sobre todo en lo relativo al campo político. Pero resulta que la ideología aristocrática hemos de reconstruirla principalmente con ayuda de los poemas de Píndaro y Teognis, que son aproximadamente contemporáneos de Esquilo, heraldo de una nueva edad, pero proceden de regiones más arcaizantes que Atenas. Inversamente, la evolución fue más temprana en las ciudades de Jonia, y en Jenófanes o Heráclito hallaremos precedentes de ideas desarrolladas luego dentro del suelo de la democracia ateniense. Sin embargo, el panorama es

mucho más complicado todavía. En la misma Beocia que es patria de Píndaro nace en fecha muy anterior a éste —en el siglo VIII— Hesíodo, precedente remoto de Solón y, en definitiva, de Esquilo: sin duda es en este caso la distinta procedencia social de los dos poetas —la aristocracia en el caso de Píndaro; las clases campesinas en el de Hesíodo— lo que explica la diferencia. Pero tampoco podemos aislar como productos puros una ideología aristocrática y una democrática y mucho menos encarnarlas en personalidades concretas: Píndaro y Teognis presentan ya huellas abundantes del moralismo de la nueva edad en que viven; en Arquíloco, en abierta oposición en tantos puntos al ideal aristocrático, encontraremos en otros una coincidencia absoluta con el mismo; otras veces, ciertas ideas generales no han sido desarrolladas suficientemente para extraer de ellas todas sus consecuencias prácticas en cuanto a la política y las normas de conducta; y más complicado todavía es el juego de las ideas en el siglo V, con sus acciones y reacciones, síntesis y retrocesos, nuevos problemas y nuevas soluciones.

Así, pues, el ideal aristocrático de que vamos a ocuparnos en este capítulo es más bien una abstracción. Los puntos de apoyo para la reconstrucción son Homero, que lo encarnó en sus poemas en una época anterior a la reforma del mismo desde el siglo VII; Píndaro y Teognis, que proceden de la época de su decadencia e introducen elementos nuevos; otros autores de ideología en parte diferente, pero que conservan más o menos elementos del fondo cultural común que es la ideología aristocrática; los mismos datos históricos que tenemos sobre las aristocracias de las diversas ciudades, entre ellas Esparta, que representa una modificación de la aristocracia tradicional; y, si se quiere, las sobrevivencias de la mentalidad y la política aristocráticas en la edad posterior. El ideal aristocrático así abstraído se encontrará en la práctica, en los casos accesibles a nosotros, mezclado con elementos extraños. Ello debe sorprender tanto menos cuanto que, como veremos, estos elementos extraños están con frecuencia implícitos en la concepción aristocrática, de la que representan un desarrollo y ampliación. De manera análoga hemos de ver más adelante que hay varias concepciones democráticas en Grecia y no una sola. Siempre hay en ellas mezcla de una innegable evolución, de elementos culturalmente de edad diversa y aun de regresiones.

Como habrá podido verse, el material que para este estudio hemos de utilizar procede ya del campo de la Historia, ya del de la Literatura, ya del de la Filosofía. Esto no debe causar extrañeza, porque en definitiva todos los fenómenos culturales de una época son solidarios entre sí. Como decíamos en el Prólogo, es una conquista relativamente reciente la de utilizar los textos

literarios para trazar la historia de las ideas: en la poesía griega de la época arcaica encontramos todos los temas y problemas de la filosofía posterior, pues el poeta, que, sea Homero o Hesíodo, Sófocles o Píndaro, se considera inspirado por la divinidad, es el «sabio» por excelencia y es tenido unánimemente como maestro de su pueblo. No es, pues, la Literatura una pura diversión sin contacto con la realidad social o el pensamiento contemporáneo, y cada vez se hace más precisa la síntesis entre «Literatura» y «Filosofía» —como la que se realiza, por ejemplo, en la *Paideia* de Jäger [1], la *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* de Fränkel [2], la *Entdeckung des Geistes* de Snell [3] y en otros libros; y entre ambas y lo que tradicionalmente se viene llamando Historia— como en los recientes intentos de Schachermeyr [4] y Burn [5]. Por este camino, cuya licitud ya nadie puede poner en duda y que supera esquemas anticuados como el de oponer una época de Filosofía natural a otra de Filosofía humana, marchamos en el presente libro, como ya quedó advertido. Hemos de hacer aquí, sin embargo, algunas consideraciones sobre la naturaleza de nuestras fuentes, que está en relación directa con la mentalidad que expresan y la sociedad a que sirven de reflejo.

El pensamiento racional conoce en la época arcaica una difusión y generalización inferior a la de la siguiente y a ello debe atribuirse el que los nuevos sistemas ideológicos solo entre vacilaciones se abran paso. En Esquilo o en el propio Platón solo puede hablarse de líneas generales de un sistema ideológico al que se tiende, lo que no excluye las múltiples variaciones según el tema de la tragedia o el diálogo, ni el resurgir de elementos arcaizantes más o menos orgánicamente amalgamados con los nuevos. Con mayor motivo ha de quedar esto patente en la época arcaica. Por citar un ejemplo, es curioso ver cómo en la Elegía a las Musas de Solón del tema del castigo de la riqueza injusta se pasa insensiblemente al de las vanas esperanzas de los hombres y su fracaso, al de las ilusiones sobre sí mismos, al de sus esfuerzos con frecuencia fallidos por un mal cálculo —para volver al final al del castigo de la riqueza injusta— [6]. En vez de dividir el poema en dos o descubrir en él interpolaciones, como hacía la crítica decimonónica, hoy vemos en casos como este —¡y qué no hemos de decir cuando se trata de poemas diversos de un mismo autor!— una cierta incoherencia arcaica, que ve un fenómeno

1 Traducción española, México, 1946$_2$.
2 New York, 1951.
3 Traducción inglesa, Oxford, 1953 (trad. española, Madrid, 1965).
4 *Griechische Geschichte,* Stuttgart, 1960.
5 *The lyric Age of Greece,* Londres, 1960.
6 Cf. mis *Líricos griegos,* I, Barcelona, 1956, pp. 175, 182 ss.

desde distintos puntos de vista, sin intentar reducirlos a unidad. En Píndaro o Esquilo podríamos recoger igualmente toda clase de sentencias contradictorias sobre el comportamiento de la divinidad: ya se dirá que castiga al que obra el mal, ya simplemente que provoca cambios para producir una igualación o bien por envidia; ya será el hombre el responsable, ya el dios. En general puede decirse que los elementos culturales «recientes» solo a veces se ven como incompatibles con los viejos y solo poco a poco los expulsan. Esto ocurre también en los autores convencionalmente separados de los demás en calidad de filósofos. Para Heráclito, por ejemplo, la Sabiduría «quiere y no quiere ser llamada Zeus» [7]; es decir, Zeus es concebible como un principio racional y al mismo tiempo no lo es. Todo el admirable esfuerzo de estos autores por lograr sistemas de pensamiento coherentes, no logra salir de una vacilación entre la afirmación de un conocimiento racional y uno revelado [8], de un dios que es pura abstracción impersonal y uno que es una fuerza activa personal [9], etc. De ahí las dificultades que surgen en la interpretación de sus ideas cuando queremos hacerlas responder a planteamientos que no son los de sus autores, al menos conscientemente. La dificultad es aún mayor en el terreno de lo humano: para construir, por ejemplo, el sistema ético y político de Heráclito nos veríamos forzados a añadir a sus máximas una gran dosis de interpretación moderna que no siempre iría de acuerdo con otras máximas.

Sucede que los diversos intentos de poetas y filósofos para formular un nuevo ideal humano y político fundado en principios universales —el de la identificación de la Justicia y la Ley con la Razón y la Verdad— operan sobre la base de un pensamiento aristocrático que no reviste formulaciones generales, sino que se expresa más bien mediante el ejemplo —mito, fábula, comparación, anécdota— y la máxima, que responden a situaciones cambiantes. Se trata de una sabiduría tradicional, de un espejo de conducta puesto en el pasado y en lo aceptado tradicionalmente, que no tiene por qué tener una coherencia absolutamente rigurosa. El mundo del mito y de la fábula ofrece un vasto campo para la elección y aun así presenta ya a Píndaro dificultades ideológicas; también las máximas, decíamos, ofrecen puntos de vista diferentes según los casos. Los espíritus innovadores siguen fundamentalmente los mismos procedimien-

[7] Heráclito, Fr. B 32. Cf. también Verdenius, en *La notion du divin*, Genève, 1952, p. 158.

[8] Cf. Snell, «Human Knowledge and divine Knowledge», en *ob. cit.*, trad. ingl., p. 136 ss.

[9] Cf. Gigon, «Die Theologie der Vorsokratiker», en *La notion du divin*, p. 136 ss.

tos de expresión: en máximas se expresan Heráclito y Demócrito lo mismo que Focílides, Teognis o Píndaro; en fábulas y anécdotas Arquíloco; Solón utiliza la comparación de Zeus disipando las nubes para hacer comprender el castigo de la injusticia; etc. O aceptan el lenguaje hímnico de la literatura profética, así Anaxágoras, Empédocles y el mismo Parménides.

En cuanto a las fuentes más propiamente históricas, hay que añadir que su conexión con las literario-filosóficas debe de hacerse después de una interpretación cuidadosa. No cabe duda de que el desarrollo de las ideas está en relación con la estructura social de las diferentes épocas y ciudades, según hemos señalado más arriba, y cada vez se ve más claro el influjo de hechos económicos —la introducción de la moneda, el desarrollo del comercio— en la creación de nuevas clases de ricos no nobles y en el empobrecimiento de los campesinos, hechos ambos que favorecen la creación de una nueva ideología o facilitan su difusión y acción eficaz. La correspondencia entre ciertos sistemas de gobierno y ciertas ideas es clara y los versos de Solón y de Tirteo reflejan, respectivamente, las ideas que subyacen a la constitución solónica de Atenas y al régimen espartano, respectivamente. Cuando no tenemos estos intérpretes contemporáneos, el estudio de las reformas de los tiranos Cípselo, Periandro y Pisístrato o del demócrata Clístenes nos ilustran suficientemente sobre el pensamiento que las inspira. No conviene, sin embargo, perder de vista las circunstancias que separan el pensamiento puro de su realización política, siempre más lenta, menos matizada y más rígida; de otra parte, más conservadora en ciertos aspectos. Ninguna ciudad podía admitir plenamente la moral antiheroica de Arquíloco —el que tiró el escudo ante el enemigo para salvar la vida— o el dios puramente racional y no personal de Jenófanes. La riqueza de matices del pensamiento, a veces contradictorio, de los poetas de la Colección Teognídea, hace que esta no pueda ser suplida por ningún otro documento. Ni hemos de olvidar lo que de pura consecuencia interna hay en todo el pensamiento de la época.

Conviene todavía tocar un último punto que es fundamental para la comprensión de todo lo que sigue. El carácter fragmentario de nuestra documentación y aun la falta de interés sistemático de la mayor parte de los autores se suple en cierto modo gracias al hecho de la unidad de principio que siempre existe entre la concepción del hombre, del mundo y de lo divino: ya hablamos de ello en el Prólogo. Tanto es así que con frecuencia la labor del siglo V consistirá principalmente en generalizar, es decir, sacar todas las consecuencias posibles de principios ya sentados en un dominio determinado. En primer término, el ideal político y el humano son coincidentes: hasta la época

helenística no llegaron los griegos al inmoralismo o al cansancio de proclamar un ideal humano que renunciara a verterse en la práctica política. Primitivo o evolucionado, moral o inmoral el ideal es unitario en la aristocracia cantada por Píndaro y añorada por Teognis, en Solón, en Heráclito, como luego en el siglo v en Esquilo, Protágoras, Demócrito, Calicles, Platón... Pero puede suceder que en algunos aspectos no esté explicitado o deducido *con plena consecuencia*, como ocurre en Hesíodo o en el mismo Heráclito.

De otro lado, el hombre es concebido como de la misma naturaleza que el dios, aunque sea inferior a él en fuerza [10]. Pues bien, este panorama de la edad arcaica se traduce en el hecho de que a una mayor racionalización de la idea de Dios corresponde una paralela de la del hombre. Al dios de Heráclito que es puro *sophón* «sabiduría», *logos* «razón», *nomos* «ley», responde una imagen del hombre en la que destaca el *nóos* o inteligencia. El Dios de Jenófanes gobierna con su puro espíritu (νόῳ); y el tipo más alto de hombre es para él el del sabio, el del propio Jenófanes. Pero esta razón tendrá una consecuencia política: las leyes humanas derivan de las divinas según Heráclito y la sabiduría es la virtud esencial para la ciudad según Jenófanes. Por incompletos que sean estos esquemas, en ellos está el germen de todas las concepciones humanas y políticas del siglo v. En Hesíodo y Solón hay hechos paralelos, aunque se acentúa el aspecto de *dike* o Justicia de la ley divina y de la ley de la ciudad. De otra parte, a una concepción de Dios en que este no tiene norma fija en su obrar —como la que predomina en Homero y es luego frecuente pese a todo— responde una imagen del hombre como ser carente también de norma fija que garantice el éxito [11]. La idea de la medida como única posibilidad de acierto para no atraerse la ruina —el hombre es más débil que el dios y debe aceptar una limitación respecto a él— procede de este orden de ideas y tiene un amplio reflejo en la política aristocrática. Por supuesto, hay múltiples imprecisiones y aun contradicciones en la exposición de estas ideas, según dijimos ya.

Finalmente, la concepción del mundo es, como ya sabemos, solidaria en el fondo de la del hombre y Dios, bien que aquí haya que hacer dos salvedades: que con frecuencia se ha expuesto sin acompañarla de una doctrina paralela del hombre, que está solo implícita (así, por ejemplo, en Parménides: es Platón con su teoría de las ideas, nacida en el mundo moral, el que la explicita); y que solo al más nuevo pensamiento humano y polí-

[10] «Ciencia griega y Ciencia moderna», *Rev. Universidad de Madrid*, 11, 1961, p. 361 s.
[11] *Ibidem*, p. 363.

tico responde una visión del cosmos también nueva, pues la aristocrática, por muy reformada y modernizada que esté, responde a la vieja concepción mítica de un mundo poblado de fuerzas divinas imprevisibles —vientos, tempestades, terremotos...—, divino todo él de una manera vaga en cuanto poblada de divinidades de los montes, las aguas, la vegetación, rodeado de los astros que son otros tantos dioses. Frente a esta concepción el nuevo pensamiento racional ve desde Hesíodo una organización progresiva del mundo, que produce al final un Zeus racional; y un principio humano de *dike* «justicia, ley eterna» (Anaximandro, Heráclito, Parménides). Heráclito llegará a identificar su esencia, como *logos* «razón», con la de Dios y el hombre. Y surgirá también la idea de poner el paralelo de la regularidad de los fenómenos naturales para explicar la de los humanos [12] o la de buscar en el *kosmos* el modelo de lo inmutable y perfecto [13].

Naturalmente, el curso de la evolución del pensamiento llevará luego por otros derroteros que tienden a aislar los tres elementos aquí tratados —y aun el hombre individual del político— y hacer incluso autosuficientes al hombre y al *kosmos,* dejando a los dioses lejanos y aparte como en definitiva superfluos —no sin la violenta reacción platónica—. Pero para la época que en este capítulo y el siguiente vamos a estudiar, resulta importante poder contar con tantos elementos de juicio convergentes, que ayudan a trazar un panorama comprensivo de las líneas de fuerza de su pensamiento y de los gérmenes que presenta implícitos. Panorama que debe ser lo suficientemente flexible y matizado como para no forzarle a aceptar una sistematización de que carecía y que, por razones expuestas, debe hacerse en un orden lógico más que en uno estrictamente cronológico. El punto de partida es el pensamiento aristocrático, que abstraeremos en lo posible de sus adherencias y desarrollos para reconstruir la que debió ser su formulación ideal tras la revolución «délfica» de los siglos VII y VI. En buena medida ya antes se halla presente en Homero y por él empezaremos nuestra exposición. Este pensamiento aristocrático es el más coherente de todos los de Grecia por su mismo carácter prerracional y consuetudinario.

[12] Cf., por ej., Solón, Frs. 8 y 9.

[13] Cf. Gigon, *Grundprobleme der antiken Philosophie,* Berna, 1959, p. 123.

2. *El hombre aristocrático. Moral agonal: gloria y «euphrosyne».*

Si en toda conducta humana encontramos siempre elementos competitivos o agonales mediante los cuales el individuo busca el reconocimiento de sus méritos y el éxito personal y, al lado de ellos, otros cooperativos fundados en el respeto a instancias exteriores al individuo, resulta claro que la proporción en que ambos principios se junta varía mucho según los diferentes tipos de sociedad y los distintos ideales morales. La moral de la aristocracia griega es en la epopeya esencialmente competitiva o agonal; y ello abierta y francamente, sin los rodeos e hipocresías con que el principio de la afirmación de la propia personalidad se encubre con frecuencia en época posterior. En la *Ilíada*[14] el héroe Glauco nos cuenta que cuando su padre Hipóloco le envió a luchar en Troya «me instó muchas veces a ser siempre el primero y destacarme entre los otros y a no deshonrar el linaje de mis padres, que fueron los primeros en Efira y en la vasta Licia». Se busca ser el primero, el mejor —en la guerra, pero luego veremos que no solo en esta— y ello trae el premio de la buena fama; la actitud contraria, el deshonor. Así, la moral agonal se encuadra dentro de una sanción colectiva, que acabará marcándole sus límites, pero que en principio simpatiza con ella. Y la excelencia se adscribe a cualidades heredadas de las familias nobles, que no excluyen el esfuerzo del que es portador de las mismas ni su posible fracaso. Fracaso o éxito son lo que condiciona fama o deshonor; no basta la intención ni, a decir verdad, se distingue entre esta y el resultado. En los breves versos que interpretamos se encuentra una síntesis de la moral heroica, que es el arranque de la moral aristocrática.

Merece la pena insistir un poco más sobre Homero, porque, como ha escrito Schachermeyr[15], sus poemas representan el paraíso perdido de la sociedad aristocrática posterior, la figura ideal que ella trazaba de sí misma. Son en la práctica el gran instrumento educativo de los siglos que siguieron, que ampliaron su ideal, pero lo respetaron generalmente, con excepción de los partidarios más avanzados del nuevo espíritu. Los adjetivos que designan al hombre excelente *(agathós, esthlós)* y responden al concepto de excelencia o virtud humana *(areté)* apenas tienen en Homero connotaciones morales, es decir, referentes a una

[14] VI, 207 ss.
[15] *Ob. cit.*, p. 88.

autorrestricción o conducta justa. Los pretendientes de Penélope, cuya acción desenfrenada se condena, son, sin embargo, calificados con dichos adjetivos. De este modo el concepto de «excelencia» (la *areté)* tiende a adherirse a una clase social determinada. Son puramente tentativas y esporádicas otras definiciones del sentido del adjetivo *agathós* «bueno»; como cuando Aquiles dice [16] que el *agathós* ama a su mujer; para ello ha de añadirse el adjetivo *ekhephron* «prudente». El hombre excelente puede incluso hacer cosas que la opinión general desaprueba, sin dejar por ello de serlo [17].

El fin de la *areté* en Homero es fundamentalmente el ajustarse a juicios de valor universales: en otros términos, no hacer nada que no sea reconocido como *kalón* «hermoso». La *doxa* u opinión que los demás tengan de uno representa su verdadero valer: el ser honrado o no por los demás es lo decisivo. Este honor está con frecuencia simbolizado en cosas materiales: de ahí que Agamenón no pueda quedarse sin una cautiva que es su parte en el botín ni Aquiles tampoco, pues esa «parte» es al tiempo «honor» (gr. *géras).* La culminación de la *doxa* «opinión, fama», es el *kleos* «gloria»: si la primera comienza a admitir ciertas virtudes cooperativas o restrictivas, la segunda procede esencialmente de la virtud competitiva o agonal. Es el motor de las grandes hazañas. Cuando Aquiles, que sabe que la muerte le espera, ha de elegir, dice [18]: «Si quedándome aquí lucho en torno a la ciudad de los troyanos, no habrá vuelta a mi patria, pero tendré fama inmortal; pero si vuelvo a casa, a mi patria querida, no tendré fama inmortal, pero será larga mi vida.» Aquiles elige el primer término de la disyuntiva: y así el deseo de fama, que era el estímulo de la acción que conducía al triunfo, lleva por una paradoja a exigir la muerte. Pero sobre esto volveremos.

En cuanto al campo a que se refiere esta *areté* o excelencia, su definición más común está en los deseos de Peleo cuando envía a Aquiles a la guerra de Troya: que sea «decidor de discursos y hacedor de obras» [19], en un contexto en el que claramente se desprende que se refiere a la deliberación de los nobles en el Consejo y a la guerra. Acción guerrera y acción política aparecen ya aquí indisolublemente unidas bajo el concepto de excelencia o virtud *(areté)* y se nos dice que ambas hacen al hombre famoso y que este es el fin.

[16] *Il.* IX, 341.
[17] Cf. *Od.* XVII, 381: «aunque eres ἐσθλός haces cosas no hermosas» (οὐ καλά, «desaprobadas»). Cf. sobre todo esto Adkins, *Merit and Responsability,* Oxford, 1960, p. 32 ss.
[18] *Il.* IX, 412 ss.
[19] *Il.* IX, 443.

Todavía podría añadirse que el *agathós* u hombre destacado tiene unos medios de fortuna proporcionados. Esto se deduce del paralelismo que se establece entre la *timé* u honor de cada jefe y la parte de botín que recibe. También se deduce del hecho de que la *areté* vaya unida a las grandes familias aristocráticas: los bienes —tierras, ganados— se transmiten por herencia y no existen prácticamente otros medios de enriquecimiento al no haber moneda ni casi desarrollo comercial. En consecuencia, el noble, cuando no hace la guerra o gobierna a sus gentes, disfruta de esta riqueza con un refinamiento que es sobre todo sensible en la *Odisea*. Refinamiento que culmina en la *euphrosyne* o alegría del banquete acompañado del canto del aedo [20].

Por notables que sean las diferencias, estos temas del triunfo mediante la acción y la palabra, de la riqueza y la *euphrosyne*, como nota fundamental del hombre superior, los encontramos constantemente en el pensamiento aristocrático reflejado en la lírica. Hemos de llegar a Simónides para que se valore debidamente la intención, con independencia del éxito. Las diferencias son principalmente las que derivan del hecho de que ahora nos movemos en el mundo de la *polis* o ciudad-estado, que ya no es exclusivamente guerrero. En Píndaro el ideal agonal está expresado en un doble plano: el del presente (triunfo en los Juegos) y el del pasado (hazañas míticas que en cada himno forman el trasfondo que explica e ilumina el presente). Una y otra vez se ensalza al triunfador diciendo que ha demostrado la *areté* de su estirpe. Esta *areté*, junto a otras connotaciones que luego veremos, incluye la del juicio certero junto con la de la excelencia física [21], la cual no es solo fuerza, sino también belleza [22] y, sobre todo, la del éxito. Este éxito incluye el éxito material de la riqueza *(plutos)* [23], llamado a veces *olbos* [24], con un término que incluye junto a la noción de «riqueza» la de «felicidad»; y va acompañado de la fama, que es su premio y que es otorgada por el poeta. Finalmente, Píndaro insiste constantemente en la asociación del ideal del hombre superior con la *euphrosyne*. El ser sabio, hermoso y famoso —el ideal de *areté* arriba esbozado— es lo más dulce [25]. Con esta *euphrosyne*, el más delicado regalo de la vida [26], se unen el ideal de la *hesychía* «paz, tranquilidad» [27], y el de la *euthymía* «paz del espíritu» [28]; así como, sobre

[20] *Od.* IX, 2 ss.
[21] Cf. *N.* 8, 8 (βουλαῖς), *P.* 4, 10 (ἔπος), *I.* 5, 61 (νόῳ).
[22] *N.* 3, 19, *N.* 11, 13, *O.* 8, 19, *O.* 9, 65 (pero cf. *I.* 4, 69).
[23] *O.* 2, 53, *P.* 1, 50, etc.
[24] *N.* 11, 13, *O.* 6, 72.
[25] *O.* 14, 6.
[26] *P.* 4, 131.
[27] *P.* 4, 297, Fr. 109.
[28] Fr. 155.

todo, el disfrute de todo lo bello. Como en Homero, encontramos un equilibrio entre el riesgo heroico y la alegría en el disfrute de la vida. Es una sociedad vuelta hacia el mundo, no hacia la otra vida ni al hombre interior; pero con un ideal de heroismo al propio tiempo. El ideal se encarna en el noble, el hombre superior o excelente, cuya *areté* es fundamentalmente competitiva, pero puede desembocar en el sacrificio o en la alegría de un vivir refinado.

La consecución de esta *areté* —para emplear ahora la forma dórica de la palabra, empleada por Píndaro— es considerada desde un doble plano: ya se insiste una y otra vez en el factor del riesgo *(kíndynos)* y esfuerzo *(kámatos,* etc.) que es consustancial con el obrar humano [29]; ya se atribuye el éxito a los dioses: los hombres son valientes *(agathoí)* y sabios por favor divino, dice un pasaje muy característico [30]; y son los dioses los que dan riqueza y *euphrosyne* [31]. Ambos principios son considerados compatibles entre sí y con un tercero: el de la herencia de la *areté* en la familia. Ya en Homero la acción es descrita desde el doble punto de vista citado: o bien se nos dice que son los dioses los que hacen que Aquiles no dé muerte a Agamenón [32] o Helena abandone el hogar [33] o que Héctor acepte el combate desigual con Aquiles [34]; o bien se describe directamente la decisión de Aquiles de permanecer en Troya a riesgo de su vida [35] o la de Helena de huir de Troya [36] o la de Héctor de luchar [37]. Se glorifica el valor de Aquiles, pero Agamenón se lo atribuye a un dios [38]. A la falta de distinción entre voluntad y éxito corresponde esta otra entre individualidad y voluntad divina: ambas son afirmadas conjuntamente.

A este panorama presente en Píndaro, que recoge un ideal arcaizante [39], responde uno muy semejante en Teognis, aunque

29 Κίνδυνος: *O.* 1, 81, *O.* 6, 9, *P.* 4, 186 ss. Κάματος, πόνος: *O.* 6, 103, *O.* 11, 4, *P.* 5, 47, *P.* 12, 28 ss. Τόλμα: Fr. 29, 4.

30 *O.* 9, 27. Cf. también *O.* 9, 103, *O.* 13, 104, *P.* 1, 41, *P.* 3, 95, 103, *N.* 1, 9, *N.* 4, 41, *I.* 3, 4, *I.* 5, 11, etc.

31 Riqueza: *P.* 1, 50, etc.; *Euphrosyne*: Ἡσυχία como diosa en Fr. 109, etcétera.

32 *Il.* I, 194 ss.

33 *Il.* III, 164 ss.

34 *Il.* XXII, 224 ss.

35 *Il.* IX, 42 ss.

36 *Il.* III, 173 ss.

37 *Il.* VI, 441 ss.

38 *Il.* I, 178.

39 Píndaro apenas recoge el nuevo ideal de justicia (cf. *infra,* p. 42), pero sí el de la medida (*infra,* p. 51). En cuanto a la riqueza, en muchos de los pasajes citados se echa de ver que la considera como un añadido de la ἀρετή en los casos más favorables, lo que implica que a veces puede faltar. Y es consciente de que no siempre permanece unida a los linajes aristocráticos o de que a veces se opone a la justicia (*P.* 3, 54, *P.* 4, 109,

presentado con frecuencia como algo no reconocido y combatido por las clases no nobles. Teognis, aristócrata de Mégara, vivió en la época de las Guerras Médicas —fue contemporáneo de Píndaro, quizá algo más joven— y conoció las luchas civiles y el destierro. Sus versos nos han llegado mezclados con los de otros poetas posteriores, fundamentalmente de tendencia aristocrática, pero a veces muy influidos por las nuevas corrientes [40]; hay, por tanto, contradicciones.

En la colección teognídea —nombre que se da al conjunto de los versos de Teognis y demás poetas posteriormente confundidos con él— los términos de *agathoí* y *kakoí* «buenos» y «malos», según se traduce comúnmente, designan respectivamente a los nobles y los que no lo son: la aristocracia continúa manteniendo su pretensión de superioridad, de *areté*. El conjunto de «virtudes» que quedan englobadas en esta palabra no nos resultará claro hasta que añadamos a nuestro estudio actual el de las «virtudes» cooperativas y restrictivas. Por lo pronto hemos de anotar que, al desenvolverse estas elegías en un clima esencialmente político, faltan el tema guerrero [41] y el de los Juegos; falta ya también el paradigma mítico. En cambio, aparecen una y otra vez los temas del «juicio» *(gnome)* superior del noble, de la riqueza que le es connatural, de la *euphrosyne* y de la gloria. El «bueno» es acrópolis y fortaleza del pueblo [42], mientras que el «malo» no sabe distinguir entre lo conveniente y lo no conveniente [43]. El «bueno» es natural que tenga riqueza y el «malo» pobreza [44], aunque a veces el primero se ve imposibilitado por la pobreza de aplicar a la acción su *gnome* [45] u ocurre que

etcétera); sabe del noble dotado de talento excelente, pero que se ve apartado de la acción (*P.* 4, 288). Nuestra exposición abstrae los elementos más tradicionales y a ello nos ayuda el propio Píndaro, cuyo tema es la glorificación de la excelencia de los triunfadores y no la problemática de esta excelencia. Pero no sería difícil espigar en sus obras datos semejantes a los que nos da Teognis sobre la desintegración del viejo ideal. Su misma figura de cantor errante a sueldo y de poeta de corte de tiranos y reyes le hace, en definitiva, comparable a los poetas jonios como Anacreonte, Simónides y Baquílides, o a los sofistas posteriores; él mismo se lamenta (*I.* 2, 6 ss.) de la sumisión actual de la poesía al dinero. La diferencia es que, en definitiva, se trata de celebrar el viejo ideal e inculcarlo a los nuevos poderosos.

40 Sobre Teognis y los problemas y tendencias de la Colección Teognídea, cf. nuestra introducción a Teognis en *Líricos griegos*, II, Barcelona, 1959, p. 95 ss.

41 Pero cf. 867 s. sobre la ἀρετή guerrera; en este pasaje, al servicio ya de la ciudad y no de la gloria personal.

42 233 s. Cf. también 635 s., 895 s.

43 53 ss.

44 525 ss.

45 669 ss. y 173 ss., 293 ss. Otras veces se dice que el noble es capaz de soportar la pobreza (393 ss.) o, al contrario, que esta le corrompe (649 ss.).

el «malo» se enriquece [46], con lo que tampoco es capaz de éxito alguno [47], pero se produce un cierto encubrimiento de la realidad profunda [48]. La gloria viene del peligro [49]; y, en conjunto, el noble es el «bien famado» [50]. El ideal de la *euphrosyne*, por su parte, aparece por doquier en estas elegías de tema frecuentemente simposíaco y destinadas todas en el origen a ser cantadas en el banquete. Pero con frecuencia se es ya en ellas escéptico respecto a la posibilidad de una síntesis y se pide fortuna en vez de *areté* [51] o bien *eudaimonía* o felicidad en vez también de *areté* [52]: los valores se han disociado.

Realmente, lo que más diferencia a la *areté* de la época arcaica de Homero, aparte de su mayor moralización, de la que hemos de hablar, es que se coloca en una gran medida al servicio de la ciudad. Los héroes de Píndaro, que es, sin embargo, el más arcaizante, dan gloria a su ciudad, que es celebrada por el poeta; Teognis, lo hemos visto, considera al noble como el jefe político y militar por excelencia; antes de ellos, el beneficio o ruina de la ciudad es en Tirteo y Solón la medida de la *areté* individual.

Prescindiendo ahora de innovaciones y diferencias, podrá suponerse fácilmente que si hemos ejemplificado la moral competitiva de la aristocracia griega en Homero y en Píndaro y Teognis, separados entre sí por más de tres siglos, resulta claro que ha subsistido en el período intermedio, con las modificaciones que hemos visto y las que veremos seguidamente. Este ideal aristocrático ha sido el fundamental de la llamada época arcaica y penetra incluso en los autores y los regímenes políticos que comenzaron una reacción contra él. Esparta lo hace más rígido reduciendo con Tirteo la *areté* al valor guerrero en defensa de la ciudad, pero todavía con una fuerte sanción basada en la idea de la gloria y de la infamia [53]. Solón, con todas las limitaciones moralistas que se quiera, busca la riqueza [54] y preconiza un ideal de *euphrosyne* [55]; en la constitución que da a Atenas, la riqueza y la eficacia guerrera continúan desempeñando el papel político fundamental, al considerárselas solidarias de la *gnome*. Porque el ideal de Píndaro y Teognis no es otro que el que se encarnó en los regímenes aristocráticos, en que una pequeña capa

46 523 s.
47 683 ss.
48 1061 s.
49 463-64.
50 195.
51 129 s.
52 653 ss.
53 Fr. 6.
54 1, 7 ss.
55 Frs. 12, 14, 20.

de la población reunía la capacidad guerrera, el poder económico y el mando político y religioso. Pero preferimos ocuparnos más detenidamente de los sistemas políticos de la época arcaica en otro apartado. Ahora nos detendremos en otro aspecto, ya rozado, de la concepción aristocrática: su creencia de que los nobles poseían una *physis* o naturaleza especial.

3. *La «naturaleza» del noble y la aristocracia como clase.*

La *areté* o «virtud, excelencia» del noble se concibe como heredada, según decíamos. Pero no se trata de una herencia automática, sino que la *areté* es una cualidad cuya existencia debe ser demostrada individualmente y en cuyo desarrollo puede alcanzarse un grado más o menos alto; también se puede fracasar en el intento, con lo que se incurre en la censura de la colectividad. Este es el sentido de las palabras de Glauco que citábamos. En suma, la acción tiene, además de sus componentes divino y humano, un fundamento o condición previa, que es la «naturaleza» *(physis)* heredada. Existiendo semejante base es posible un adoctrinamiento, como cuando, según un pasaje de la *Ilíada* que antes citábamos, Fénix instruyó a Aquiles en el arte de la guerra y el de la deliberación. Existe, pues, en la *Ilíada* la ideología de la naturaleza especial de la clase noble, que luego se desarrollará más. Los poemas homéricos, por más que coloquen su acción en época de las grandes monarquías micénicas, en las que la aristocracia desempeñaba sin duda un papel restringido, reflejan fundamentalmente la mentalidad de las clases aristocráticas que tomaron el poder en Grecia tras la caída de los reinos micénicos. Concretamente, la ideología de que ahora nos ocupamos es la que hace que Paris o los pretendientes sean, pese a todo, considerados como «divinos» o «buenos». Por muchas diferencias que haya entre ellos, todos los héroes de los poemas, trasunto de la aristocracia de la época de Homero, se oponen en bloque al resto de la población. El episodio de Tersites es muy ilustrativo [56]. Este hombre del pueblo, que en sustancia acusa a Agamenón de las mismas cosas que Aquiles —prepotencia y avaricia— es amenazado y golpeado por Odiseo y Homero hace una excepción en su impersonalismo para censurar su insubordinación, sus palabras ultrajantes, y describir su fealdad. Y poco antes [57] nos dice que los hombres del pueblo no cuentan ni en la guerra ni en el Consejo.

[56] *Il.* II, 211 ss.
[57] *Il.* II, 198 ss.

La teoría de la «naturaleza» del noble y la exposición de la conciencia de clase que de ella se deriva ocupan una buena parte de los poemas de Píndaro y Teognis. Se trata de un rasgo de verdadera importancia porque es absolutamente distintivo respecto a la concepción democrática, que se ha apropiado en cambio la mayor parte del ideal aristocrático. Píndaro concibe la *areté* de una familia como semejante a las cualidades propias de una determinada especie animal: es, pues, imborrable [58], no puede ocultarse [59]. Una y otra vez se insiste en que el triunfo de un atleta se explica por la *areté* de sus antepasados [60]; el mito que acompaña a cada epinicio tiene por objeto casi siempre poner este hecho de relieve. Esta «naturaleza» aristocrática incluye, como era de esperar, la sabiduría; no la sabiduría racional, entiéndase, sino la instintiva de acertar en una justa elección. «Sabio es el que sabe mucho por naturaleza» [61]; frente a él está aquel que «sabe» por aprendizaje y, por tanto, tiene una *areté* inferior, insegura [62]. Pues «naturaleza» incluye acción y pensamiento [63]. Sin embargo, la «naturaleza» puede perfeccionarse: es un «aprender lo que ya se sabe» [64], «llegar a ser lo que se es» [65]. Porque, efectivamente, sucede que la *areté* de la estirpe no se realiza a veces en uno de sus miembros, lo mismo que un campo puede dejar un año de dar buena cosecha [66]. Hay, pues, una concepción naturalista y es en la comparación con el reino animal y el vegetal en la que se apoya la idea aristocrática de la naturaleza humana. Lo notable es que, aunque en algún pasaje [67] se apunte a diferencias de naturaleza entre individuos, en general la «naturaleza» a que se refiere el poeta es la de la clase noble.

Esta «naturaleza» básica es la que posibilita un adoctrinamiento de dicha clase en su modo de vida tradicional, mediante la máxima, el mito y la poesía en general; gracias además a instituciones como el banquete, la palestra y las fiestas religiosas y las agonales. Píndaro mismo es un educador en este sentido [68] e intenta, como luego Platón, llevar esta sabiduría a los reyes —en lo que innova ya—. La «naturaleza» especial de los nobles, que se traduce en *areté*, es la que justifica su primacía política: todos los héroes de Egina se sometieron de grado al mando de

58 *O.* 11, 19.
59 *O.* 13, 13; cf. también *P.* 8, 44.
60 *N.* 10, 50, *I.* 3, 13, etc.
61 *O.* 2, 86, cf. 8, 59.
62 *O.* 9, 100, *N.* 3, 41.
63 *N.* 1, 26 ss.
64 *O.* 8, 59.
65 *P.* 2, 72.
66 *N.* 6, 8 ss.
67 *N.* 7, 54.
68 Cf. Jäger, *Paideia*, I, p. 227 ss.

Eaco, «el más excelente en la lucha y en el consejo» [69]. Pero sobre la política aristocrática hablaremos más adelante. Aquí queremos destacar la importancia que por todas estas circunstancias cobra el sentido de la comunidad entre los nobles. Pese al tema agonal de sus poemas y a la teoría, forzada por la situación ambiente, de que en los reyes culmina la *areté* [70], Píndaro pide como deseables las *xynaí aretaí* o virtudes comunes de la clase noble [71]: sus componentes se igualan entre sí en cierto modo. El noble no envidia a los «buenos» [72]. No hay demasiado lugar en los epinicios para exponer en forma más positiva sus sentimientos de solidaridad, pero sí tenemos su contrapartida, el «castigo» del enemigo. La máxima «hacer bien al amigo y mal al enemigo», que se repite innúmeras veces en la literatura griega y solo Sócrates logró superar, se explica desde este panorama de las clases y los grupos y a la luz de la moral del éxito de que hemos hablado. «Ámese al amigo; pero contra el enemigo iré, como un lobo, por caminos torcidos» [73]: así se nos dice, haciendo referencia al que se comporta en forma falsa con los nobles. «Hay que acabar con el enemigo haciendo todo lo preciso» [74], se añade. Este rasgo duro e implacable de la mentalidad tradicional persiste largamente pese a la progresiva moralización, ya muy avanzada en Píndaro.

Teognis nos presenta un panorama semejante, aunque, como siempre, más unido al ambiente de la *polis* —y por tanto, de la vida real de su tiempo— y con más indicios de desintegración. El noble que se casa con una plebeya es contrastado con el proceder de los criadores de animales, que elijen un padre y una madre de buena raza [75]: otra vez tenemos ante nosotros la concepción naturalista. De una esclava no puede nacer un hombre noble, como de la escila no nacen la rosa y el jacinto [76]. En consecuencia, es imposible convertir al «malo» en «bueno», aunque Teognis reconoce ya con amargura que puede suceder lo contrario [77]. No tiene utilidad ser amigo de un «malo» [78]. Estos no tienen *pistis*, sentido de la fidelidad [79], ni *kharis*, gratitud [80]. Teog-

69 *N.* 8, 9.
70 *O.* 1, 113.
71 *P.* 11, 54 (por oposición a la tiranía).
72 *P.* 3, 71 (se refiere a Hierón, a quien se atribuyen las virtudes aristocráticas).
73 *P.* 2, 83 ss.
74 *I.* 4, 66.
75 183 ss.
76 535 ss.
77 305 ss., 429 ss., 577.
78 101 ss.
79 59 ss.
80 105 ss., 853 s.

nis reconoce que, desdichadamente, estos defectos han penetrado ya en su época en la sociedad aristocrática y él mismo recomienda el engaño contra la otra clase: para él el pueblo es ya el enemigo y como a tal hay que tratarle [81]. Pero aún insiste en el ideal de la ayuda al amigo, de la fidelidad y gratitud del noble [82]. El tema de la amistad es esencial en sus elegías [83] y no es más que un aspecto de su estricta división de la sociedad en clases. Junto a él, también juega un papel importantísimo el de la educación de la nobleza: el libro original de Teognis, dirigido a Cirno, tiene precisamente esta finalidad educativa: «Como tu amigo que soy —le dice [84]— voy a darte los consejos que yo mismo, de niño, recibí de los hombres de bien.» En definitiva, como en Píndaro, la *areté* es cosa de nacimiento, aunque se desarrolla individualmente; y en conjunto es posesión de los nobles, que justifican así sus pretensiones al mando. Consiste en un comportamiento de tipo tradicional, no sujeto a innovaciones.

Lo mismo Píndaro que Teognis no hacen otra cosa que reflejar un sistema social que durante mucho tiempo tuvo una vigencia indiscutida en Grecia y que luchó tenazmente para no dejarse desplazar. En la época arcaica la aristocracia forma una clase que se extiende por toda Grecia y continúa las tradiciones panhelénicas de los héroes de la época aquea, hechas perdurables por Homero. Para esta capa social la *polis* no representa un concepto decisivo: era internacional por esencia, unida por la comunidad de cultura e intereses, por los vínculos de sangre y hospitalidad, tan frecuentes. El viaje de Telémaco, en la *Odisea*, a través de las cortes de Grecia, nos da una imagen de lo que era en época primitiva la relación entre las familias poderosas; para ellas no significaban demasiado las fronteras. En los Juegos panhelénicos, la gran creación de las aristocracias, halló este internacionalismo su expresión. Fue la nobleza la que creó un tipo de cultura griega fundamentalmente unitario [85]. El movimiento que crea la *polis* como centro defensivo de los habitantes de una región, estrecha indudablemente los lazos entre ellos y tiende a introducir hechos diferenciales; pero este movimiento solo poco a poco progresó. Todavía en el siglo V, frente a estas tendencias centrípetas —que acaban por destrozar la solidaridad griega—, hay otra centrífuga por la que las aristocracias se reencuentran fuera de las fronteras de la *polis* y ponen concretamente su ideal en Esparta —como el pueblo de cada ciudad lo pone de rechazo en Atenas—. Es más, la *polis* aristocrática tiene,

81 363 ss., 847 ss.
82 1087 ss.
83 79 ss., 111 ss., etc.
84 27 ss.
85 Cf. Schachermeyr, *ob. cit.*, p. 83 ss.

como Estado propiamente dicho, muy poca consistencia. Apenas hay finanzas públicas ni organización estatal: eran las familias nobles las que cargaban con los gastos y la defensa armada, a cambio de lo cual obtenían ese honor que era su máximo objetivo. Las llamadas *liturgias* de Atenas —los ricos se encargaban de armar los trirremes u organizar ciertas fiestas religiosas— tienen este origen.

Esta sociedad aristocrática era exclusivista. Fueron precisas grandes luchas políticas, sangre a veces, y la intervención de reformadores como Solón y Pítaco o de tiranos, para que admitiera una participación política activa de los ricos no nobles que creó el comercio desde el siglo VII en las ciudades en torno al Egeo, o concediera al pueblo ciertas libertades. Según nos pinta Hesíodo el panorama, la aristocracia era la que monopolizaba la Justicia; solo a partir del siglo VII se fue consiguiendo en distintos puntos de Grecia la redacción por escrito de la legalidad tradicional —luego reformada—. Monopolizaba el culto y Solón hubo de obligar a los nobles a admitir en sus cultos gentilicios al pueblo; luego se fueron desarrollando, sobre todo por obra de los tiranos y aprovechando restos micénicos, los cultos oficiales de la *polis*, constituida así en hogar espiritual de todos los ciudadanos. Esta aristocracia tenía un modo de vida propio —banquetes, lujo en el vestir, refinamiento, esplendidez— y una educación propia, basada en la epopeya y en el aprendizaje de las normas tradicionales de la comunidad mediante el trato de los jóvenes con los miembros de más edad, trato que se acompañaba a veces de manifestaciones homoeróticas (amor dorio, círculo de Safo) [86].

Por lo demás, el estado «puro» de la sociedad aristocrática griega desapareció desde muy pronto, si es que existió siquiera. Pues la rebelión de la nobleza contra el rey y el derrocamiento de las monarquías fue en realidad una anticipación del fenómeno de la elevación del pueblo (bien que, de momento, este perdiera el importante papel que había desempeñado en las monarquías micénicas). Ni uno ni otro fenómeno tienen lugar en el antiguo Oriente y revelan una nueva valoración del hombre. Cierto que en nuestra época esta rebelión, como decimos, quedó limitada a una clase. Pero tan pronto como surgen en la literatura y en la política griega individualidades reformadoras, esto es, fundamentalmente desde el siglo VII, es claro que ninguna de ellas es absolutamente conformista —dejaría de ser individualidad en ese caso—, por más que tomen la mayor parte de sus ideas del sistema aristocrático o aun procuren perfeccionarlo. Píndaro y

[86] Cf. Fernández-Galiano, Sánchez Lasso de la Vega y Rodríguez Adrados, *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid, 1959.

Teognis son nostálgicos rezagados y en ellos, de otra parte, está muy avanzado el ideal moralizador (ajeno a la nobleza antigua), al tiempo que se advierte la decadencia de la idea aristocrática pura. Luego hablaremos del problematismo y lucha de la idea aristocrática en los pensadores de los siglos VII y VI. Añadamos aquí que, paradójicamente, la organización de Esparta, que representó el modelo para los aristócratas de los siglos del VI al IV, es el resultado de una reforma surgida de un espíritu bastante distante del de la aristocracia tradicional, tal como pervivió en otras regiones de Grecia.

La reforma de Esparta es atribuida al legislador legendario Licurgo y al rey Teopompo (siglo VIII). Es claro en todo caso que hacia el siglo VII Esparta, que producía poetas y artistas, estaba aún próxima al resto de la cultura helénica. La reforma consistió esencialmente en lograr la igualdad de los espartanos (llamados *homoioi* «iguales») y darles un nuevo ideal, la lucha por la *polis*, a la cual se subordina su fama. Al tiempo, se les liberó radicalmente del trabajo manual y, al quedar colocados sobre otras clases de la población, los periecos e hilotas, se convirtieron todos ellos prácticamente en nobles. En ninguna parte se realizó con mayor consecuencia el ideal de la existencia de una capa superior de población absolutamente homogénea y responsable de toda la vida de la nación. Una serie de medidas defendían su existencia: la prohibición de la moneda impidió la creación de una clase mercantil; la herencia obligada del lote de tierra familiar, el enriquecimiento o empobrecimiento de algunos; incluso se dificultó la libertad de movimientos de los espartanos en el extranjero o la visita de los extranjeros a Esparta. En cambio, el ideal de la *areté* tradicional se empobreció, al quedar limitada al valor militar; y la austeridad espartana representa un nuevo elemento conservador, pero también pobreza espiritual. Y si el sentido de comunidad fue fortalecido mediante las comidas en común, la estatificación de la educación, etc. (a veces, reavivando instituciones primitivas que en otras partes desaparecieron), ello fue a costa de la familia, la gran base de las aristocracias. Finalmente, la igualdad de los espartanos tenía poca efectividad política por el calculado reglamento de la Asamblea [87]: dentro de Esparta había una pequeña oligarquía imperante aunque, parece, no ligada a un principio gentilicio salvo en el caso de los reyes (conservados aquí principalmente como jefes militares). En suma, en Esparta —presionada por necesidades de defensa frente a las poblaciones sometidas— un espíritu racional se pone al servicio de la idea aristocrática y esta, lleva-

[87] Cf. mi artículo «Sobre la retra de Licurgo, con una nueva conjetura», *Emerita*, 22, 1954, p. 271 ss.

da a sus límites extremos y, al tiempo, mutilada en rasgos esenciales, no ofrece otra ventaja que su estabilidad, por lo demás transitoria. Al admirar a Esparta, la aristocracia griega se negaba en cierta medida a sí misma.

4. *Las restricciones sociales de la moral agonal.*

La exaltación de la individualidad propia de la moral agonal encuentra en Homero una primera restricción en la misma sanción social constituida por la idea de la gloria y la fama. Pues es evidente que no hay sociedad posible sin unas normas aceptadas generalmente y que contengan un principio cooperativo. Es la opinión general antes que la ley la que las impone: y su eficacia es tanto mayor en época primitiva cuanto que no existe diferencia en ella entre lo que se piensa de un individuo y lo que realmente «es». El héroe, para ser honrado, necesita un símbolo material de su triunfo, decíamos: si entrega una cautiva, como Agamenón, o el cadáver del vencido, como Aquiles, necesita una recompensa que certifique su honor. La escisión entre el «parecer» y el «ser» es un descubrimiento de la edad posterior (culmina en Parménides) y presagia el de la interioridad. Pese a que Píndaro y Teognis son conscientes claramente de dicha diferencia [88], en casi toda la moral aristocrática y aun en casi toda la moral griega hasta Sócrates, el papel de la censura social es decisivo.

Esta censura social se expresa con unos pocos términos bien fijados [89]. En primer lugar, por el par *kalón/aiskhrón* «hermoso»/«feo», que a la larga se convirtió en el eje de la moral griega. Junto al adjetivo *aiskhrón* existe el verbo *aiskhynesthai* «avergonzarse»: si el obrar lo *kalón* «hermoso» produce gloria, obrar lo *aiskhrón* «feo» produce vergüenza [90]. En segundo lugar, existe el concepto del *aidós*, que indica «respeto, reverencia» ante determinadas personas o «abstención, vergüenza» ante determinadas acciones. El verbo *aideísthai* viene así a equivaler a *aiskhynesthai:* en ambos casos se retrocede ante la opinión de la colectividad. Este retroceso puede referirse, desde luego, al simple fracaso en la lucha o a la cobardía, que son cosas «vergonzosas» *(aiskhrá)* [91], producen *aidós* [92]; otras veces, en cambio, la

[88] Cf., por ejemplo, en Píndaro el tema de la vida sin mentira (*N.* 8, 35, *P.* 2, 73, etc.); en Teognis, el del amigo falso y la dificultad de descubrirlo (87 ss., 119 ss., 283 ss., 415 ss., etc.).

[89] Cf. Adkins, *ob. cit.*, p. 41 ss.

[90] Hay todavía otros términos: ἐλεγχείη, ὄνειδος, ἀεικέλια, etc.

[91] *Il.* III, 38, etc.

[92] *Il.* V, 787; XXII, 104 ss.

vergüenza procede de vulnerar alguna restricción impuesta por la sociedad, como diremos. *Aiskhyne* será, pues, al igual que *aidós*, la vergüenza que se siente cuando se ha hecho algo que es *aiskhrón*, y ello independientemente de la intención.

El par *kalón/aiskhrón* tiene, efectivamente, una doble cara. En una sociedad como la homérica y la aristocrática en general no hay duda de que en primer término será «hermoso» lo que responde al ideal de *areté* agonal contrastada por el triunfo de que hablábamos más arriba [93]; «feo», lo contrario. Es vergonzosa o fea *(aiskhrá)* la derrota o el abstenerse de la lucha [94]. Teognis formula lo mismo en términos más generales cuando habla [95] del «feo ultraje del error», es decir, de la infamante acusación de haberse equivocado (en este caso, al dar una sentencia). Pues en este tipo de moralidad, ya lo hemos dicho, no se admite la diferencia entre culpa y error, que es otro producto de la interiorización posterior. El uso premoral de *kalón* y *aiskhrón* es todavía frecuentísimo en la Tragedia, como veremos. Si la gloria es producida por el éxito, es lógico que la vergüenza sea producida por el fracaso. Es cierto que este éxito puede producir envidia y el fracaso, piedad. Pero Píndaro insiste en que «es preferible la envidia a la piedad» [96].

Este éxito y este fracaso, sin embargo, no siempre se refieren puramente a un contexto agonal. Con esto llegamos al momento en que el tener *aidós* es juzgado como *kalón* y *aiskhynesthai* equivale a *aideísthai*. Es *kalón* «hermoso» tener *aidós* o «respeto» ante los dioses (es decir, piedad) y ante los muertos, los padres, la familia y las autoridades, los huéspedes, mendigos, heraldos y aedos. Se habla incluso de un *aidós* del jefe, que no debe abusar de su preeminencia [97] o del guerrero, que ha de defender a sus conciudadanos [98]; carecen de él los pretendientes, que abusan de la ausencia de su rey Odiseo [99]. En definitiva, la aprobación social se refiere no solo a la autoafirmación del individuo, sino también al respeto debido a los vínculos que le unen a los dioses y a la familia y a los que relacionan a los jefes con sus vasallos. Tersites, el representante del pueblo, es feo en su rostro y en su conducta, porque carece de *aidós*. La protección ofrecida por la sanción social se extiende tímidamente a algunos individuos que están fuera del grupo normal (huésped, heraldo,

93 Aunque la valoración positiva se prefiere hacerla con el concepto de κλέος «gloria» (que puede ser καλόν, desde luego: *Od.* 18, 255).
94 Cf., por ej., *Il.* VI 524 (Paris). En igual sentido, Teognis, 889 s.
95 543 ss.
96 *P.* 1, 85. Esto es proscribir la piedad (cf. p. 73).
97 Como Agamenón (*O.* I, 149).
98 Como Héctor (*Il.* VI, 442).
99 *Od.* XXI, 330 ss.

mendigo). Hay una cierta tendencia en Homero a crear un tipo positivo de conducta noble, que implica refinamiento espiritual, devoción por el amigo, sinceridad, y que condena acciones crueles como el trato dado al cadáver de Héctor por Aquiles o la inmolación de prisioneros en la tumba de Patroclo. Aunque a ella se deben los rasgos más modernos y humanos de los poemas —incluidos personajes como Patroclo, Fénix, Telémaco, Nausícaa, Alcínoo— no cabe duda, sin embargo, de que en conjunto cae un poco fuera del cuadro general de los valores de la epopeya. Esta no sistematiza con ideas generales los terrenos en que interviene un concepto de lo *kalón* no competitivo: hay solo «islas», que se deben no a un sentimiento general de piedad o de justicia, sino a la necesidad de preservar zonas muy concretas de la realidad social y política de los embates de la moral agonal. Sirven al mantenimiento del *statu quo* social y político. El concepto de compasión y la idea de lo humano —con la excepción del *aidós* y del concepto aún incipiente de lo *kalón*— proceden de otro punto de partida, la consideración de la inestabilidad de la vida humana.

Se trata, pues, en cualquier caso, de valores premorales, aunque sirven luego de base para la constitución de una verdadera moral. Y entre ellos destacan decisivamente los agonales sobre los cooperativos. Decíamos más arriba que el «bueno» o «noble» no deja de serlo aunque cometa una acción clasificada como «no hermosa» o «vergonzosa». Se trata de una ocasional no realización de su *areté*. Antínoo hace cosas «no hermosas» —negar la hospitalidad al mendigo— «aunque es bueno» [100]. Agamenón debe respetar —dice Néstor— la atribución de Criseida como *géras* o recompensa a Aquiles «aunque es bueno» [101]. De otra parte, se reconoce ampliamente el derecho a la venganza, que devuelve el honor personal y que los héroes colocan por delante de cualquier consideración.

En fecha posterior a Homero la «censura social» de que venimos hablando se mantiene en principio en los mismos términos de reconocimiento de acciones (no intenciones) propias de la mentalidad agonal y de su aceptación de ciertas restricciones; restricciones que se amplían progresivamente.

La conexión del concepto de lo *kalón* o «hermoso» con el del hombre *agathós* «bueno», o sea, «dotado de *areté*», se fija en el concepto del hombre *kalós kagathós* «hermoso y bueno», que es el ideal del noble; bien es verdad que la necesidad de unir las dos palabras implica que no coinciden exactamente: como hemos visto, lo *kalón* es un concepto más amplio debido a las restric-

[100] *Od.* XVII, 381.
[101] *Il.* I, 275.

ciones que implica, mientras que el hombre «bueno» puede ocasionalmente hacer algo «no hermoso». De otra parte, el término *agathós* «bueno» tiende, como indicamos, a contagiarse de valores no agonales, aunque este es un proceso muy lento.

Concretamente, en Tirteo todo este juego de conceptos se pone al servicio de la defensa de la patria —Héctor era ya un precedente de esta idea—, por la cual es bello morir; pero, al tiempo, la huida es calificada de vergonzosa por sí misma [102] y Calino habla del *aidós* o vergüenza que es no hacer frente al enemigo [103]. Solón, por su parte, pide a la Musa tener *aidós* «respeto», pero solo para los amigos [104]. En Píndaro, la asociación de la belleza del héroe a sus grandes hazañas es frecuente [105], como ya en Homero; y en determinadas frases se llama *kalón,* mucho más claramente que en Homero, a «lo acertado», «el éxito» [106]. En Teognis, ya lo hemos dicho, se habla del «feo ultraje del error». Son todos ellos usos que en lo fundamental son continuación de los de Homero.

Pero progresivamente, como anticipamos, las restricciones implicadas por estos conceptos se amplían, aplicándose no solo ya a las relaciones con los amigos o con la ciudad, sino incluso lográndose generalizaciones que llevan a una moral más amplia. Teognis dice tajantemente [107] que la mentira es algo «no hermoso» o habla del *aidós* de no dejarse llevar a una situación «fea» *(aiskhrón)* por el deseo de ganancias [108]; es «feo» el rebasar la medida [109]; etc. Píndaro dice que un hombre debe decir de los dioses cosas «hermosas» [110], es decir, que eliminen los rasgos inmorales de la leyenda. En suma, estos poetas nos presentan un panorama en que la reprobación social se refiere todavía a los antiguos dominios (fracaso, falta de respeto a determinadas esferas restringidas), pero también a otros más amplios (relación con la ciudad y amigos) e incluso a otros más generales todavía (respeto a la verdad, desinterés, justicia, medida). Hay, pues, un desequilibrio que se mantendrá durante el siglo v y dará lugar a la polémica socrática, que arranca de la esencial ambigüedad de lo «hermoso» y lo «feo».

102 Fr. 6, vv. 1, 16, 21.
103 Fr. 1, 2.
104 Fr. 1, 6.
105 *O.* 9, 65, *O.* 8, 19, *N.* 3, 19 («y si siendo hermoso y haciendo cosas de acuerdo con tu belleza...»)
106 *P.* 3, 84 («haciendo visibles los éxitos»).
107 607 ss.
108 83 ss. *Il.* I, 149 llama a Agamenón «carente de *aidós*» y «codicioso», pero es que esto perjudica al propio Aquiles; además, los dos conceptos se dan como independientes. Ahora se unen y se generaliza.
109 479 ss.
110 *O.* 1, 35.

La moralización de que ahora hablamos, solo muy parcial, es propia de la aristocracia de los siglos VII y VI. En realidad arranca, como apuntábamos, no solo de la ampliación de las estructuras sociales que han de ser defendidas, sino también del surgir de dichas ideas morales generales, que reemplazan a la antigua moral casuista de la máxima y el ejemplo y se van abriendo paso en la opinión. Se trata de un proceso muy lento, por más que tempranamente encontremos formulaciones tajantes como la de Focílides [111]: «en la justicia se resume toda virtud» o la de la inscripción del templo de Delos recogida en la colección teognídea [112]: «lo más hermoso es la justicia». Delfos fue, como se sabe, un centro de difusión de la nueva moralidad, que trata de buscar una conciliación con el espíritu agonal.

La lucha y alianzas entre estos dos ideales, el agonal y el moralista, durante el siglo V será uno de los temas fundamentales de este libro. Tras el breve examen que precede de sus implicaciones en época arcaica dentro del concepto ambiguo de lo «hermoso» (que amplía constantemente las restricciones homéricas que desde el principio implica), conviene profundizar un poco más sobre la cuestión de los orígenes del moralismo.

5. *Justicia y aristocracia.*

Las restricciones sociales de la moral agonal que nos han ocupado se nos presentan a partir de la época homérica desde un segundo aspecto: el de la *dike* o justicia, también llamada *themis*. Pero no hay una coincidencia completa con la terminología anterior y, además, aquí encontramos un nuevo e importante elemento, la sanción religiosa.

La *dike* no es en el comienzo más que el orden general de los acontecimientos. Por ejemplo, es *dike* de los mortales que el alma marche al Hades cuando mueren [113], de los ancianos el dormir tras bañarse y comer [114], de los servidores el tener miedo cuando tienen nuevo dueño [115], de los reyes el amar a algunos súbditos y odiar a otros [116], del que vuelve al hogar llorar al recordar los males pasados [117]. Este «orden normal» es también un orden humano (hábito, costumbre) que, como suele ocurrir,

111 Fr. 10.
112 255.
113 *Od.* XI, 218.
114 *Od.* XXIV, 255.
115 *Od.* XIV, 59.
116 *Od.* IV, 691.
117 *Od.* XIX, 167.

se considera ejemplar, socialmente aprobado [118]. Los dominios en que el concepto aparece con este valor normativo se refieren a la relación entre los hombres en general: un dominio que coincide con el de los juicios de valor *kalón/aiskhrón,* pero más amplio en cuanto rebasa los grupos estrictamente limitados para referirse a la totalidad de los hombres; de ahí el porvenir del concepto *dike,* que en fecha posterior amplía y moraliza, como adelantamos, el de lo *kalón* o «hermoso». Por de pronto, en los poemas homéricos *dike* «justicia» y *díkaios* «justo» se aplican en solamente dos ocasiones en que también interviene claramente el par *kalón/aiskhrón:* es *dike* atender a los deberes de hospitalidad [119]; no es justa la conducta de los pretendientes [120].

Se ve muy bien que en Homero el concepto de *dike* tiene aún un valor relativamente pequeño, en cuanto que el crimen, la impiedad, el abandono de los suyos, etc. (posteriormente, temas esenciales al hablar de la injusticia) se prefiere estigmatizarlos como «feos, vergonzosos». En cambio, tenemos en Homero una serie de acciones que son calificadas de «injustas»: el pedir una esposa por la violencia y apoderarse de los bienes ajenos [121], es decir, el salirse de la *aisa* o atribuciones propias de un hombre; y, sobre todo, el sentenciar «torcido» [122], procediendo con violencia [123], o bien hacerlo por piedad [124]. Al referirse *dike* a las normas de conducta humanas en general, se centra en la idea del mantenerse dentro de los límites propios y significa al tiempo la sentencia que «endereza» otra vez lo torcido. Constituye, como el par *kalón/aiskhrón,* un principio conservador del orden social, y aunque tiene de una parte menos fuerza que él, según decimos, aporta, como también hicimos notar, un elemento nuevo: la sanción religiosa. La *Ilíada* [125] habla del turbión que Zeus envía sobre los campos cuando los hombres dan sentencias torcidas, que violan la justicia. La actitud de Zeus es de ira. En otro de los pasajes citados [126] se habla del miedo de los piratas al castigo divino; se opone además el justo (hospitalario) al que no teme al dios [127]. En otro pasaje se nos

118 Posteriormente se reproduce la evolución con νόμοι y νόμιμον.
119 *Il.* XIX, 180, *Od.* III, 52.
120 *Od.* XIV, 81 ss.
121 *Od.* XIV, 83 ss. Se trata de los pretendientes y de los piratas con ellos comparados. Vimos que sus acciones eran calificadas de malfamadas, pero ello era con alusión concreta a que faltaban al respeto a Odiseo (en *Od.* VIII, 166, y XVII, 381, es «no hermoso» que falten a los deberes para el extranjero).
122 *Il.* XVIII, 508 (δίκην ἰθύντατα εἴποι).
123 *Il.* XVI, 384 ss.
124 *Il.* XXIII, 542.
125 *Il.* XVI, 384 ss.
126 *Od.* XIV, 83 ss.
127 *Od.* IX, 175.

dice que «no producen provecho (ἀρετᾷ) las malas obras», es decir, las que causan daño: concretamente, el adulterio de Ares y Afrodita [128]; y que los súbditos del rey «temerosos de dios» —es decir, justos— prosperan (ἀρετᾶν) [129]. No estará de más hacer notar que en estos pasajes la «argumentación», si así podemos llamarla, a favor de la justicia, es que resulta beneficiosa: al protegerla los dioses, da prosperidad, éxito *(areté)*. La injusticia se rehúye por miedo a los dioses; y aun así se dice que hay piratas que los temen y a los que Zeus les concede botín! [130] La subordinación del ideal de justicia al de la *areté* agonal es, pues, evidente: es un medio o una precaución a tomar. La «censura social» del *kalón* y *aiskhrón* tiene al menos un aspecto positivo junto al negativo y ambos tienen más fuerza de la que tiene el castigo divino que es consecuencia de la injusticia. Es, en efecto, raramente mencionado en los poemas, que prefieren otras concepciones.

Resumiendo, pues, los poemas homéricos presentan un comienzo de creencia en un orden divino que mantiene a su vez un cierto orden social caracterizado porque el individuo no debe rebasar una determinada esfera de acción. Esfera de acción mal definida —y de aquí la lucha posterior en torno al concepto de justicia—, pero que en todo caso sobrepasa los límites de la familia y los intereses del grupo. De otra parte, hemos visto que en un dominio más restringido se prefiere otra terminología que implica una sanción social muy efectiva —aunque no superior a la otorgada por el éxito o *areté*—; y vemos también que la sanción divina que aquí se introduce es una creencia vacilante, que con la mayor frecuencia es sustituida por otros esquemas. La difusión del concepto de *dike* abre, sin embargo, vastas posibilidades por su misma amplitud dentro de su vaguedad: sobre todo, la de una justicia racional e igualitaria que no habría surgido si Homero hubiera llamado *dike* al que el pueblo no deliberara aparte de los jefes, en vez de decir simplemente οὐδὲ ἔοικεν «ni es conveniente o aceptable» [131] con una terminología basada en la sanción social.

Conviene todavía decir algunas palabras sobre otro concepto coincidente prácticamente con el de *dike:* el de *themis.* Con frecuencia ambas palabras son empleadas en forma idéntica y así *themis* aparece junto a *dike* en varios de los pasajes citados. Ruipérez ha postulado que en el origen la palabra designaba los asientos de los «ancianos», que en la Asamblea formaban un

[128] *Od.* VIII, 329.
[129] En *Il.* IV, 160 ss. Agamenón cree en el castigo del perjuro (aunque no se habla de *dike,* debe sobreentenderse).
[130] *Od.* XIV, 83 ss.
[131] *Il.* XII, 212 ss.

círculo sagrado que permitía la libertad de palabra y mantenía alejado al pueblo [132]. A partir de aquí establece una línea de evolución semántica de cuyas diversas etapas quedan huellas en Homero. Sin entrar a discutir aquí esta hipótesis, a cuyo favor militan muchas razones, es claro que en Homero *themis* tiene una relación estrecha con la Asamblea en cuanto órgano deliberativo y judicial y significa «sentencia»; se niega su posesión a Cíclopes y pretendientes, que ya vimos que no tenían *dike;* se aplica ampliamente a las relaciones con el huésped, amigo, padre; significa también «hábito, conducta moral», como *dike;* tiene también un sentido generalizado de «ley, derecho» [133], hablándose incluso de las «leyes de Zeus» [134], o de que no tiene *themis* el que ama la guerra [135]; en la fórmula ἡ θέμις ἐστι es «es lícito»; y finalmente, el concepto se diviniza como diosa *Themis,* la diosa de la Asamblea. Como se ve, partiendo de principios distintos, *themis* coincide con *dike,* pero anticipa su evolución —luego la palabra es remplazada casi siempre por *dike*— en cuanto se aplica más claramente a la concepción de una legalidad general basada en la esfera divina. Por lo demás, aunque el arranque es diferente —en el caso de *themis,* claramente religioso, al servicio de la defensa de un orden humano; en el de *dike,* se asciende de lo humano a lo divino— el resultado es aproximadamente el mismo.

En la edad subsiguiente, el proceso de generalización y ampliación de la idea de la justicia —*dike* casi siempre— y de su adscripción a un principio divino ha hecho grandes progresos. Pero conviene decir que este desarrollo se debe a las corrientes innovadoras que luchan para crear una imagen del hombre en general lograda por la atribución a este de elementos que antes eran considerados como propios solo del noble. La justicia, gracias a las aberturas que posibilitaba su misma vaguedad y amplitud iniciales, será alegada no ya como fuerza que defiende un orden social establecido, sino como la protección del débil. De ser un conjunto de normas de la sociedad, pasa a encarnar un ideal de igualdad; su justificación pasa de ser tradicional a ser racional. Como digo, Homero ofrece la posibilidad de este desarrollo al hacerla defendida por los dioses, al utilizar el concepto de lo «recto» y al evitar la palabra al hablar de los privilegios del estado noble.

Esta lucha de la idea de justicia en la época arcaica —cuyo estudio es imprescindible para comprender a Esquilo— la segui-

[132] M. S. Ruipérez, «Historia de θέμις en Homero», *Emerita,* 28, 1960, p. 99 ss.
[133] *Od.* IX, 213-215, *Il.* V, 761.
[134] *Od.* XVI, 403.
[135] *Il.* IX, 63.

remos unas páginas más adelante. Hesíodo, Arquíloco, Solón y los filósofos presocráticos son sus campeones. Su fuerza es tan grande que se hace preciso utilizar otra palabra para sustituir a la antigua *dike* o «hábito, costumbre» de Homero: *nomos*, que aparece desde Hesíodo —y ello es muy característico— como opuesto precisamente a *dike* [136]. Es notable que para los sofistas, continuadores del pensamiento racional jonio, *nomos* sea un concepto con frecuencia desvalorizado. Notable también que cuando más adelante se crea sobre la idea del *nomos* un concepto semejante al de la justicia sea el de las leyes «no escritas», universales y defendidas por los dioses: evolución paralela a la que deduce de *dike* «costumbre normal» el nuevo sentido de justicia.

Es significativa la posición de las aristocracias de la edad arcaica respecto a esta idea de justicia que se va descubriendo. Puede decirse, en términos generales, que *dike* ocupa en su ideario un lugar poco importante. De todas formas, una parte al menos de la nueva idea de la justicia tiene valores tan generalmente humanos que no pueden ser rechazados; su choque frecuente con la moral agonal se pasa por alto con cierta incoherencia. De otra parte, la ambigüedad inicial de *dike* persiste muchas veces; en realidad se puede aplicar la noción a una cierta esfera de conducta haciendo abstracción de los resultados que se deducirían si se sacaran todas las consecuencias. Téngase en cuenta que históricamente ha habido muchas transiciones en la evolución de la idea. Pero también existió un intento de crear un concepto aristocrático de justicia, que admita y perpetúe las desigualdades existentes; en suma, que subordine la idea de justicia a la de la *physis* aristocrática. En realidad en los sistemas que forman la transición con la democracia existe este concepto: en Solón, por ejemplo. Pero la idea de justicia tiende a unirse tan fuertemente a lo generalmente humano que más comúnmente para expresar el buen orden de una sociedad tal como lo concebía la aristocracia se prefiere otro término, *eunomia*.

Aun advirtiendo que la presente exposición ha de ser completada más adelante al hablar del nuevo pensamiento, vamos a decir aquí alguna cosa sobre la justicia en la tradición aristocrática. Es significativo el escaso empleo del término *dike* en Píndaro que, en cambio, proclama una verdadera religión de Zeus no sin contacto con la evolución de la idea de lo divino que va abriéndose paso en la época arcaica. No encontramos tampoco en él el tema del castigo divino de la injusticia [137]. Para decir que

[136] *TD* 276 ss. Cf. Heinimann, *Nomos und Physis*, Basilea, 1945, p. 61 ss.
[137] Salvo en *O.* 2, que recoge ideas órficas.

el culpable debe pagar, por ejemplo, se emplea el verbo ἔοικε «es natural o normal» [138]. El uso de *dike* es prácticamente el homérico: se refiere en un caso al respeto debido al extranjero [139]; en otro [140] «injusto» va unido a «violento, excesivo», como en Homero en el caso de los Cíclopes. Que «no es lícito *(themitón)* que Apolo toque la mentira» [141] es una formulación que también tiene paralelos homéricos. Más nueva resulta la exhortación a Hierón [142]: «gobierna al pueblo con timón justo»; pero hemos de entenderla dentro del cuadro de la política pindárica, al igual que la *eunomía* que Apolo inspira en otro pasaje [143]. Se trata de la «justicia proporcional», que tiene en cuenta las diferencias de *physis*. Al menos, estos pasajes son testimonio de la introducción de este concepto en la *areté* del gobernante, propia de una edad en que la norma positiva ha de tener forzosamente más importancia que en la heroica. En una formulación general [144] se atribuye la gloria a la unión de esfuerzo y justicia: formulación nueva, aunque continúa siendo equívoca en cuanto al verdadero significado de la palabra «justicia».

Finalmente, en otros pasajes de Píndaro hallamos una concepción inmoralista que prefiere evitar la norma general e igualitaria y nos pone en guardia contra una interpretación en este sentido de las pocas apariciones de la palabra *dike*. Me refiero sobre todo al famoso fragmento [145] «el *nomos* es el rey de todas las cosas», en que la superior *areté* de Héracles justifica su depredación de las vacas de Gerión y que es empresa vana, creo, intentar moralizar. Cierto que en él Píndaro no emplea la palabra *dike*, pero sí en otro fragmento [146] en que se reconoce que las «leyes» varían y cada cual alaba su *dike*. Este inmoralismo o, si se quiere, particularismo, es el mismo que encontrábamos a propósito de la relación entre amigos y enemigos o el que aparece en el consejo de disimular y adaptarse como el pulpo [147]: se trata de defender la situación de la clase aristocrática frente a los razonamientos igualitarios. Son su *areté* y su *physis* las que la justifican.

La colección teognídea, tan mezclada, atribuye en cambio a *dike* un papel importante. Pero sus concepciones varían notablemente. Unas veces se trata de una norma general que, como

138 *N.* 4, 32.
139 *I.* 9, 5.
140 *P.* 6, 48.
141 *P.* 9, 42.
142 *P.* 1, 86 (va unido al concepto de *kalón*).
143 *P.* 5, 66.
144 *N.* 9, 44.
145 Fr. 169.
146 Fr. 215.
147 Fr. 43 (sobre un modelo épico).

decíamos, debe aplicarse a cualquier hombre: es justicia el amor filial [148] o el respeto del juramento [149] o el hacer dinero sin cometer abusos [150], por ejemplo. Se habla, como en Solón, de una *dike* defendida por los dioses y que procura el éxito [151], aunque otras veces el poeta se lamenta de que no siempre sea castigado el injusto [152] o de que sea hereditario el castigo [153]. *Dike* puede llegar a tener no solo el sentido de moderación, respeto, como en Homero, sino incluso el de ayuda o protección desinteresada [154]. En un sorprendente pasaje [155] se opone al pueblo el grupo de los «injustos» y el poeta se propone no inclinarse a ningún lado, sin duda sobre el ejemplo de Solón.

Pero también hallamos *dike* como orden aristocrático, y precisamente en los versos más seguramente de Teognis [156]: al consejo de no cometer acciones injustas sigue el de no mezclarse con los «malos»; o se dice que los «mejores» siguen teniendo justicia en la pobreza [157]; o se niega que el «malo» conozca la justicia y «lo hermoso» y tema el castigo [158]; etc. Se ve claro un intento de unir la nueva virtud de *dike* a las tradicionales del «bueno» o aristócrata; sin duda adquiere con ello el sentido de respeto a la norma establecida, virtud aristocrática desde siempre. Al lado, la colección teognídea deja traslucir los nuevos avances que se iban logrando en la concepción de la justicia (sin duda aceptados parcialmente por la justicia aristocrática). Pero los pasajes en que ello ocurre demuestran ya una penetración de la ética solónica que los hace incompatibles con otros más genuinamente aristocráticos en el sentido tradicional; prueba de ello, la existencia en la colección, al igual que en Píndaro, de poemas «inmoralistas» en que la clase noble piensa que puede defenderse por cualquier procedimiento. Este inmoralismo a ultranza es, por lo demás, señal de una situación hostil, en que la nobleza acude para defenderse a toda clase de armas y hace teoría de lo que antes no salía tanto a la luz [159]. Había, pues, posiciones diversas dentro del mundo aristocrático en desintegración cuya imagen nos presenta la colección.

Es interesante observar la relación entre el concepto de *dike*

148 131 s.
149 743 ss.
150 145 ss.
151 329 s.
152 373 ss., 743 ss.
153 731 ss.
154 547 s.
155 945 ss.
156 27 ss.
157 393 ss.
158 279 s.
159 Cf. *supra*, p. 48.

y los de *kalón* y *aiskhrón* en Píndaro y Teognis. Es muy rara la estimación de «hermosa» dada a la justicia por Píndaro: podemos citar solamente un pasaje [160], que se refiere a la justicia aristocrática. En la colección teognídea, con su mezcla de doctrinas, hallamos ya huella de la evolución que lleva a identificar lo «hermoso» con lo justo: en el llamado epigrama de Delos [161] lo más hermoso es lo más justo. Y este es un uso del lenguaje bastante corriente en la colección: se habla de la «fea ganancia» contraria a la justicia [162], se asocia *dike* con lo «hermoso» [163], etc. En un pasaje como este último la justicia de que se habla es la poseída por los nobles. Prueba de que al menos una parte de la clase noble se dejaba penetrar por las nuevas corrientes, aunque luchaba por mantener el principio de la *physis* especial de la nobleza. La mentalidad puramente agonal tendía en estas últimas fases del pensamiento aristocrático a combinarse con el nuevo moralismo. En realidad, se trata de su disolución en un cuadro más amplio.

La justicia más puramente aristocrática —respeto a una jerarquía de clases considerada como natural— había sido puesta en práctica mucho antes de Píndaro y Teognis principalmente en el estado espartano y luego en otros estados aristocráticos bajo el nombre de *eunomía* o buen gobierno. Su formulación teórica corrió a cargo de los pitagóricos: Arquitas entendió la justicia como distribución κατ'ἀξίαν, según los méritos [164]. En Esparta la *eunomia* cantada por Tirteo consistió en un régimen basado en la disciplina, en el cual derechos y deberes estaban estrictamente jerarquizados: había cuatro clases prácticamente, las de los magistrados, espartanos, periecos e hilotas. El progreso espartano consistió, como dijimos, en homogeneizar la clase superior dándole igualdad de derechos y deberes; pero este avance estaba compensado con la existencia de desigualdades insalvables entre las clases. Se trata de un primer intento de racionalizar el *nomos*, aplicando un criterio igualitario bien que limitado a la clase superior y combinado con una jerarquización de clases. Es este progreso, que produce un equilibrio dentro de cada clase al suprimir dentro de ellas los instintos competitivos y agonales, y esta disciplina al servicio del mantenimiento de un orden tradicional, lo que convirtió la *eunomía* a la espartana en el lema de todas las aristocracias. *Eunomía* llama a su constitución el

160 *P.* 1, 86 ss.
161 Cf. p. 56.
162 465 ss.
163 279 ss.
164 Cf. Fr. 2c en Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Lieja 1922 y J. Walter Jones, *The Law and legal Theory of the Greeks*, Oxford, 1956, p. 20 ss.

propio Solón, que establece también una jerarquía, aunque menos tajante y más abierta al porvenir por sus principios timocráticos, que posibilitan una elevación en la escala social: se estaba aún a medio camino entre aristocracia y democracia, pero en dirección de esta.

En suma, las aristocracias griegas solo en pequeña medida aceptaron los desarrollos del ideal de la justicia, que quisieron encerrar en los estrechos límites de su concepción clasista. Y aun esos desarrollos estaban en un conflicto más o menos abierto con su ideal de *areté,* con el que difícilmente eran casables. En lo fundamental, los aristócratas se mantienen en el estado homérico, en el que el ideal de justicia está subordinado a otros como el más débil. En cambio, su forma de pensar presenta ya avances notables en otro campo que estudiamos seguidamente.

6. *El tema del «ciclo» y la idea de la medida y la compasión.*

Según hemos ido viendo, la idea de la justicia, aunque presentaba puntos de apoyo utilizables para su desarrollo futuro, no tuvo una importancia decisiva en el pensamiento aristocrático e incluso tendió dentro de él a subordinarse a la idea de la *physis.* En realidad, el rival más fuerte para la moral agonal no está por el momento en la justicia, ni siquiera en el juego de los conceptos de «lo hermoso» y «lo feo», en parte al servicio de los valores agonales o subordinados a ellos; está más bien en la idea de la limitación del hombre frente al dios. Y aun dentro de este planteamiento se sigue sin distinguir entre intención y error o acierto y, en caso de éxito, entre acción humana y voluntad divina.

En los poemas homéricos es raro, en definitiva, el tema del castigo divino de la injusticia. Con mayor frecuencia el dios se distingue del hombre solo por tener mayor *areté* —agonal— y honor [165]; en consecuencia, se limita a imponer su voluntad. Posidón puede castigar a Odiseo porque ha cegado al cíclope que es su hijo, aunque en realidad Odiseo no ha hecho otra cosa que defenderse de un ataque brutal e injusto; Artemis envía un jabalí sanguinario a las tierras de Eneo por el solo hecho de que este había olvidado sacrificar en su honor. Así, los dioses defienden su «honor» igual que los héroes y tienen favoritos y enemigos entre los hombres: Apolo salvará a Eneas; Atenea ayudará a Telémaco y, en cambio, obrará traicioneramente para causar

165 *Il.* IX, 498.

la muerte de Héctor [166]; Hera engañará al propio Zeus para favorecer a los griegos y Zeus decidirá la batalla de estos solamente para dar honor a Aquiles atendiendo a la súplica de Tetis. Otras veces se habla en términos generales de los dones de los dioses, que son buenos y malos [167]; se alude de un modo general al δαίμων, θεός («dios»), a la μοῖρα (destino o lote del hombre individual) que actúan en forma imprevisible y deciden la muerte de Sarpedón, Patroclo o Héctor. Los dioses homéricos, aunque ya humanizados, no están lejos de sus orígenes naturalistas. El rayo, el terremoto, los vientos fueron explicados como efecto de una voluntad arbitraria; de igual modo, la única lógica que se halló al cambiante destino del hombre fue una concepción antropomórfica del dios, que defiende su «honor» u obra por inclinaciones personales, rara vez por normas generales. En *Odisea,* I, 32 ss., cuando Zeus se queja de que los hombres acusen a los dioses de enviarles males, no lo niega y solo añade que «también» los hombres se los atraen con sus locuras: alude a Egisto, un caso claro de criminal. Es a lo más a que se llega. El dios homérico es fundamentalmente premoral, como el héroe homérico. Por eso limita la acción de este en forma imprevisible y, con frecuencia, lo que puede parecer acierto del héroe, resulta a la larga error.

El hombre, en consecuencia, debe, atendiendo a su inferior *areté,* evitar las acciones que pueden atraerle la cólera divina. En Homero este punto de vista, tan importante en el pensamiento posterior, tiene poca importancia para la acción del héroe. El aviso de que su comportamiento desencadenará fuerzas divinas contra sí mismo, no hace renunciar a Aquiles a vengar a Patroclo o, antes, a mantener su resentimiento. Y, sin embargo, las palabras de Fénix [168] expresan bien claramente una creencia: el que no cede a las Súplicas y es más inflexible que los dioses, sufre el castigo de Zeus. Pero Aquiles solo para vengar al amigo muerto acalla su resentimiento, es decir, sigue una motivación tradicional y heroica; y luego no cede ante el aviso de Tetis [169], que quiere que renuncie a esta venganza, que acarreará su muerte.

La idea de que la conducta del hombre, expuesto siempre al infortunio, debe ser de moderación, se desarrolla en términos generales, a más de en el discurso de Fénix, en las palabras de Odiseo a Anfínomo [170]. La vida del hombre es un conjunto de altos y bajos imprevisibles, derivados de la voluntad divina:

166 Sobre el engaño de los dioses, cf. Karl Deichgräber, *Der Listensinnende Trug des Gottes,* Göttingen, 1952, p. 108 ss.
167 *Il.* XX, 265.
168 *Il.* IX, 502 ss.
169 Cf. *supra,* p. 41.
170 *Od.* XVIII, 125 ss.

por ello no es sabio Anfínomo al echar en cara a Odiseo su mala fortuna; y hay que esperar que la felicidad de los pretendientes no durará. No se dice que serán castigados porque son injustos —como lo son—, sino que a un hombre en el colmo del triunfo puede llegarle la desgracia.

Esta idea se encuentra en realidad latente en la concepción homérica del héroe. Su grandeza consiste precisamente en que, por afán de gloria o deseo de satisfacer sus impulsos naturales o —caso de Héctor— por defender la patria, renuncia voluntariamente a la ley de la medida, con plena conciencia de que esto puede traerle el sufrimiento y la muerte. No hay ingenuidad, como se dice, sino afirmación de la acción humana a pesar de sus riesgos.

La época arcaica ha formulado en forma cada vez más explícita los conceptos en juego, acentuando el papel de la idea de la medida. La distancia entre el hombre y el dios tiende a hacerse mayor, en cuanto que el primero se acerca cada vez más a la omnisciencia y omnipotencia; de otro lado, se insiste en el tema del «ciclo de las cosas humanas», para expresarnos con Herodoto [171], o su «ritmo», como dijo antes Arquíloco [172]. Las consecuencias serán de orden diverso: bien una concepción moral del acontecer, de la que ya hallábamos precedentes en Homero; bien, sobre todo, la idea de la medida *(metron)* y de la oportunidad en la acción. Estas soluciones no aparecen aisladas en autores diferentes, aunque haya tendencias diversas; pueden aparecer en el mismo autor concepciones diferentes o contradictorias. Lo característico de la época es que el desarrollo de la idea de la medida es muy amplio en toda la literatura, incluso en la más marcadamente aristocrática, que en cambio tiende a rechazar la de la justicia; y que el ideal de la acción aparece incluso en los autores que rechazan la idea homérica de la gloria. Así va formándose una síntesis que se aparta progresivamente del ideal homérico. Aunque la idea de la justicia, insistimos, se abre paso con mayor dificultad.

La lejanía de lo divino respecto al hombre es bien sabido que constituye un rasgo característico de la época arcaica. Su representación más generalmente conocida es la religión del Apolo délfico, con su ritualismo estricto, su exigencia de pureza de toda mancha sangrienta y de pretensiones de grandeza y orgullo; con sus máximas «conócete a ti mismo» —es decir, tus límites humanos—, «nada demasiado», etc. [173]. La religión délfica, sin embargo, responde a un ambiente mucho más amplio. No solo

171 I, 207.
172 Fr. 211, 7.
173 Cf. Nilsson, *Historia de la religiosidad griega*, Madrid, 1953, p. 63 ss.

se trata del Zeus de Hesíodo, Arquíloco y Solón, que castiga la injusticia. En el mismo Arquíloco se insiste en el poder divino desde un punto de vista premoral: «atribúyelo todo a los dioses» [174], «tal es el ánimo de los hombres según el día que les envía Zeus» [175]. Semónides añade que «Zeus tiene en su mano el fin de todo lo que existe y dispone de ello según su voluntad» [176]. En Píndaro sobre todo tenemos una idea superior del poder del dios, aunque apenas rozada aún por la idea de la justicia: es omnisciente [177], no miente [178], es inescrutable [179], pero, sobre todo, es el que todo lo da y todo lo cumple [180]. Esta concepción de lo divino no deja en ocasiones de chocar con el mito ni de tener relación con las elaboraciones filosóficas de un Jenófanes o un Heráclito. Sobre ello volveremos.

A esta elevación de lo divino responde una desvalorización de lo humano. Para Simónides [181] «los hombres en cambio no tienen conocimiento del futuro; sino que, seres de un día, vivimos como el ganado, totalmente ignorantes de cómo terminará la divinidad cada cosa». De aquí se deduce ahora la insuficiencia y la inutilidad del obrar humano, del σπεύδειν o «afanarse», que Solón ha cantado en versos elocuentes [182]. Con esto está ya presente el tema del error, que desarrolla luego la tragedia: «a veces el hombre prudente se equivoca y la gloria se hace compañera del insensato», cantará Teognis [183] sacando una consecuencia que concuerda muy mal con la primitiva concepción aristocrática. Este error es ya a veces *hybris*, rebelión contra el orden del mundo basado en la supremacía de los dioses: «yerra el hombre si cree poder obrar ocultándose a los dioses», dice Píndaro [184]. Su pecado había sido precisamente el de la *hybris:* «no pudo digerir su gran felicidad», se nos dice. Ya antes Solón había dado la formulación de esta ley: «la hartura engendra el desenfreno cuando una gran felicidad sigue a los hombres que no tienen un espíritu bien equilibrado» [185]. Y el mismo Píndaro afirma [186] que el dios hunde al hombre orgulloso.

Esta situación del hombre, afirmada con pasión por toda la

174 Fr. 207.
175 Fr. 212 (imita *Od.* XVIII, 125 ss., citado arriba).
176 Fr. 2, 1, s.
177 *O.* 1, 63, *P.* 3, 29 (Apolo).
178 *P.* 9, 42.
179 Fr. 61; cf. también Teognis, 1074 ss.
180 *O.* 13, 105 ss., *P.* 5, 122 ss., *N.* 5, 52, etc.
181 Fr. 2, 3 ss.
182 Fr. 1, 43 ss. (cf. también Teognis, 401).
183 665 s. Cf. también Arquíloco, Fr. 215, Solón, Fr. 1, 67 ss.
184 *O.* 1, 64 ss.
185 Fr. 5, 9-10; también Teognis, 605 s.
186 *P.* 2, 50 ss.

época arcaica, es susceptible de crear un conflicto con la mentalidad agonal preponderante, por más que arranque de una concepción agonal de la *areté* del dios, que reclama una amplia separación respecto al poder del hombre —puede llegar a tener celos de él, dirán Píndaro [187] y luego Heródoto—. El hombre homérico despreciaba en general este problema, pero luego se hace sentir ampliamente su presencia. Si prescindimos de momento del intento de fundar una norma justa de conducta que garantice el éxito, y, también, del abandono en Mimnermo, Anacreonte y ciertos pasajes de la Colección Teognídea de todo ideal que no sea el de la *euphrosyne,* las posiciones posibles son dos principalmente, según hemos anticipado.

De un lado nos encontramos con la filosofía activa que consiste en tener valor en la desgracia, esperando que, en virtud de la misma ley del ciclo, sea pasajera. «Los dioses, querido mío, han puesto la esforzada resignación como medicina de los males sin remedio... Otra vez irán (estos males) a casa de otros. Ea pues, resignaos cuanto antes dejando el dolor mujeril», canta Arquíloco [188]. «Corazón atormentado por inmensos dolores —añade— cobra valor y defiéndete ofreciendo el pecho al enemigo y deteniéndote con valor junto a las emboscadas de los hombres hostiles» [189]. El hombre, por dependiente de la voluntad del dios que sea el éxito de su acción, no renuncia a ella. Y esto a pesar de que en Arquíloco ha desaparecido totalmente el ideal de la gloria, característico del hombre homérico [190]. Sabe muy bien que lucha por huir de la pobreza de Paros [191]; pero exhorta ardientemente a esta lucha y cree que los dioses ayudan a los parios [192]. La descripción de la acción ya como divina ya como humana [193] es semejante a la de Homero; pero Arquíloco insiste en los casos en que resulta fracasada y en que, sin embargo, debe proseguirse la lucha en un intento por volver a la buena fortuna.

Semejante es el panorama que nos ofrecen Píndaro y Teognis, quienes, sin embargo, no hablan solo de éxito material, sino también de gloria. Píndaro sobre todo habla una y otra vez del tema del riesgo (κίνδυνος) que da el éxito *(areté)* y la gloria [194]. Esto implica que este riesgo puede resultar funesto. Pero el mismo tema del ciclo sirve de consuelo: puede venir un cambio [195], un

187 *I.* 7, 39.
188 Fr. 7, 7 ss.
189 Fr. 211.
190 Frs. 12 (pérdida del escudo), 167.
191 Frs. 159, 160.
192 Frs. 154, 155, 158.
193 Cf. Fr. 212 (y *supra,* p. 43).
194 Cf. p. 43.
195 *O.* 2, 33, *P.* 4, 292, etc.

olvido [196]. Ningún autor griego hay que más insista en la inseguridad de la acción humana, en la necesidad, para tener éxito, de desplegar un esfuerzo que no siempre es compensado; y, al tiempo, que más exija y glorifique la acción humana que, cuando triunfa, se considera a la vez como gracia divina. En el fracaso se pide el valor y compostura junto con la esperanza; a diferencia de Arquíloco, Píndaro considerará este comportamiento como característico del noble [197]. Teognis insiste con frecuencia en la misma idea, añadiendo la súplica a los dioses para salir del infortunio [198]; para él, solo el noble conserva en la desgracia su *gnome* o buen juicio [199] y aun su justicia [200], aunque no faltan pasajes que afirman la fuerza desmoralizadora de la pobreza [201]. También, como Píndaro, exhorta a la búsqueda de la gloria mediante la «acción difícil» [202]. Salvo en los pasajes de la colección influidos por el moralismo, el fracaso del hombre no se disocia de su éxito: ambos vienen de la misma raíz humana, la acción con sus aspectos gloriosos y miserables; y a mayor gloria, mayor riesgo. Claro está que tanto el éxito como el fracaso son descritos ya como resultado de la acción humana, ya como don divino. Visto humanamente, el fracaso es error; pero no culpa trágica.

Así, el pensamiento aristocrático de la edad arcaica, al salvar la acción, no ha creado ninguna explicación coherente que la interprete dentro de un sistema racional. Píndaro afirma tajantemente [203] que el éxito con poco esfuerzo no procede de un cálculo acertado, sino del δαίμων («dios») que crea el ciclo. Para él, «sabio» es únicamente el que reconoce la superioridad divina y obra en consecuencia: aproximadamente, equivale a piadoso. En suma, se trata de una afirmación simultánea de la acción del hombre y de su falta de capacidad para llevarla al éxito. El conflicto trágico que de aquí se deduce y que se patentiza sobre todo en Sófocles —y que tratan de resolver Solón y Esquilo— se halla latente en los autores que estudiamos, como ya antes, aunque más explícito, en Homero. Pero, por una cierta incoherencia mental, logran salvarlo con una fórmula vital que permite continuar. Es la misma que en la práctica aflora en el fabuloso despliegue vital de la época: luchas políticas y sociales, ideal de la *polis* que mueve a los hombres de Esparta o a la Paros de Arquíloco, colonización y desarrollo del comercio.

196 *O.* 2, 18.
197 *P.* 3, 82 ss.
198 355 ss., 555 ss., etc.
199 319 ss.
200 393 ss.
201 383 ss., etc.
202 463 s.
203 *P.* 8, 73 ss.

El mismo dios de Delfos, con sus purificaciones, calmaba los espíritus y alejaba la concepción trágica. En la teoría es el parentesco entre hombre y dios, cantado por Píndaro [204], el que pese a toda la humildad del primero —«sueño de una sombra»— le da la posibilidad de un triunfo radiante. Pues si su *areté* es inferior, es al fin y al cabo del mismo origen que la del dios.

Sin embargo, junto a la afirmación pura y simple de los contrarios, hallamos como un intento de solución, más bien prerracional y empírico, en el ideal de la medida, presente ya en Homero, pero no aceptado por el héroe homérico: es la segunda solución a que aludíamos. Ese ideal lo encontramos unido a las formulaciones que acabamos de estudiar en Arquíloco, Píndaro y Teognis; y lo encontramos también en los autores que insisten en la idea de la justicia, con la que algunas veces (desde Hesíodo) tiende a confundirse. En Arquíloco, contra lo que ocurre en Homero, el ideal de la medida desarrolla todas las consecuencias antiheroicas que en sí lleva latentes. Así cuando el poeta elogia la medianía de la vida del carpintero Carón [205]. En Píndaro y Teognis, naturalmente, no se llega tan lejos. La «medida» es el comportamiento del noble frente al del tirano, definido como hombre de *hybris* [206], tema que ya es el de Arquíloco en el pasaje citado, solo que el poeta de Paros sienta el ideal del hombre común y no el del aristócrata. Como se ve, la idea de la medida que se opone a la *hybris* es la que justifica teóricamente el derrocamiento de la tiranía, que desde otro punto de vista era la expresión de la *areté* más excelente, de la mayor gloria [207]. Hay aquí una modificación ideológica importante, que halla su reflejo práctico más claro en la constitución espartana. Pero el concepto de la medida es poco claro; lo mismo puede entenderse como mantenimiento de un tipo de vida medio (el de la aristocracia, situada entre el tirano y el pueblo) que como un ideal de eliminar las diferencias excesivas (así en Solón, que tiende a identificar medida y justicia).

En la vida individual esta «medida», «oportunidad», está expresada en Píndaro, como límite puesto a la ambición y el éxito, con varias metáforas: las columnas de Hércules, el «cielo de bronce», el «no ser Zeus»... [208] Otra vez tenemos el conflicto implícito con el ideal agonal. Se espera así evitar la envidia [209], lo-

[204] *P.* 8, 95 ss.
[205] Fr. 102 (con la nota de mi edición).
[206] Cf. *P.* 11, 54 y p. 56 sobre las «virtudes comunes». También Teognis, 1081.
[207] Cf. ya *Il.* I, 278 s. (Agamenón). Luego, por ej., el hermoso epigrama de Simónides (?) en Tucídides VI, 59.
[208] *O.* 3, 44, *P.* 3, 21 s., *P.* 10, 27, *N.* 4, 69, *I.* 5, 14, *I.* 7, 43.
[209] *P.* 1, 81 s.

grar la dosis de felicidad asequible al hombre [210]. En Teognis encontramos conceptos parecidos y, además, la idea de que solo los «buenos» saben tener medida y carecer de *hybris* [211]. Este tema de la *hybris* de los «malos» aparece ya en Píndaro [212] y forma parte del sistema de ideas de la política aristocrática; ya Odiseo echaba en cara a Tersites su *hybris*.

El ideal de la medida, como hemos dicho, es susceptible desde el comienzo de varias interpretaciones y tendrá amplio porvenir en el pensamiento democrático; no es un valor de origen exclusivamente aristocrático, sino general, procedente de un planteamiento religioso. Es bien común de toda la edad arcaica y aquellos que en sus máximas le dieron mayor difusión fueron conocidos luego con el nombre de los Siete Sabios, en un sentido pindárico. A la larga, tiende a reducir desigualdades y a crear una mayor humanidad.

Ya en Arquíloco y Píndaro hallamos exhortaciones a un comportamiento humano con los demás, sobre la base de la idea de la medida. Arquíloco, aludiendo directamente al tema del ciclo [213], recomienda que «si vences, no te jactes de ello públicamente». Hay aquí un sentido de la moderación en la victoria que ya encontraba precedentes en Homero [214]. En Píndaro se sacan ulteriores consecuencias cuando se presenta el ideal [215] del que no ha causado daño a nadie ni tampoco lo ha recibido. El mejor jefe es [216] «suave para los ciudadanos, no envidioso de los buenos». La palabra clave del primero de los pasajes es Ἡσυχία, «Paz», que es realmente ya concordia o conciliación [217]. Veremos que en Solón, en fecha anterior a Píndaro, este ideal es perfectamente claro.

El ideal de la medida se encuentra en equilibrio inestable, como ya sabemos, con el ideal heroico de la *areté* agonal. Pero mientras en Homero el héroe sigue esta última y al chocar con las leyes del «ciclo» surge el dilema heroico de la epopeya, en Píndaro y otros poetas arcaicos la medida es también el ideal seguido por el héroe como precaución [218] antes o después de la acción. Por eso decíamos que el hombre posthomérico vive con

210 *O.* 5, 23 ss., *P.* 10, 21 ss., etc.
211 43 ss., 614.
212 Cf. *infra*, p. 76.
213 Fr. 211.
214 *Od.* XXII, 412 (y Arquíloco, Fr. 209); pero estos pasajes se refieren al gozo por el enemigo muerto, que atrae la cólera divina. Cf. también Teognis, 1217-18 (y en sentido contrario 1041 s.).
215 *P.* 4, 297 ss.
216 *P.* 3, 71.
217 Pero sobre la base de la *eunomía* aristocrática. Cf. también Fr. 109 y *O.* 4, 15.
218 *N.* 11, 45, *I.* 1, 40 (προμάθεια, αἰδώς).

una cierta incoherencia de valores y que el clima trágico de la epopeya cede en varios grados. Es el claro pensamiento racional del siglo v el que va a descubrirlo de nuevo.

Al tiempo, la idea del «ciclo», directamente o a través del concepto de la medida, tiene una consecuencia que ha de ser esencial para la historia del pensamiento posterior: el descubrimiento de la idea de la compasión.

La única exposición amplia de la misma en Homero aparece en el pasaje, ya comentado, de la embajada de Fénix [219]. Los mismos dioses —dice Fénix— son doblegables por las Súplicas e igual debe hacer Aquiles, porque los dioses castigan al que no cede. Pero Aquiles, llamado νηλής, sin piedad, unos versos más adelante [220], no deja su ira y prefiere seguir su θυμός o impulso [221]. La piedad o compasión es aquí, como la justicia, una limitación del ideal heroico poco seguida, pero aprobada por los dioses.

En realidad, la compasión tiene su origen en el tema del «ciclo». Es la contemplación de lo ineluctable de la muerte de Sarpedón la que mueve las lágrimas de Zeus [222]. Una profunda compasión por todo lo humano es perceptible en el episodio de Diomedes y Glauco [223] en los epítetos de la guerra —«cruel», «lacrimosa», etc.—, en los episodios de la muerte de los héroes. Un pesimismo resignado y heroico planea por encima de la embriaguez de la acción y del triunfo. Es siempre el tema del ciclo, el del ineluctable destino humano, el que mueve la piedad: pensemos en el llanto de Tetis por la muerte de Aquiles que presagia [224] u, otra vez, en la censura de Odiseo a las palabras de Anfínomo, que le ultraja en su infortunio [225]. Es siempre el héroe el que, como más alto, está más expuesto a la caída. En realidad, anticipa ya el protagonista de la tragedia: es noble y sufre o muere. Incluso Odiseo encaja en este cuadro y al sufrimiento y al dolor no escapa ninguno de los héroes. Se acepta la acción, pero con conciencia de que atrae el sufrimiento y la muerte; conciencia expresa y no mera yuxtaposición de elementos como en Píndaro y Teognis. Pero la compasión que de ahí se deduce y que expresa el poeta no puede influir en la acción del héroe, que se mueve por otros principios.

Estos comienzos homéricos del ideal de la compasión, que

219 *Il.* IX, 495 ss.
220 632.
221 Cf. una situación semejante, relativa a Héctor, en *Il.* VI, 407. En cambio, Circe, que es una mujer (y carece, por tanto, de moral heroica), cede a la piedad (*Od.* X, 399).
222 *Il.* XVI, 431.
223 *Il.* VI, 145 ss.
224 *Il.* XVIII, 52.
225 *Od.* XVIII, 125 ss.

se desprende de la esencia misma del conflicto trágico ya evidente para el poeta, podemos decir que han quedado ahogados en la lírica que le sigue. Pueden citarse pasajes de Píndaro en que se censura la falta de compasión de Fálaris [226] o Clitemestra [227]. Pero se trata de alusiones sueltas. Nada más carente del sentimiento de compasión que la poesía de Arquíloco y, en conjunto, la de Teognis y Píndaro, para el cual es preferible la envidia a la compasión [228]. Incluso en Hesíodo y Solón, la compasión desempeña escaso papel. Unas veces la liberación de toda obligación de restricción y reserva de sentimientos, otras precisamente la introducción de esa reserva *(sophrosyne)* han limitado la atmósfera humana que hallábamos en Homero. El planteamiento trágico de la epopeya sufre una reducción en la poesía aristocrática de edad posterior, como ya dijimos, y esto se traduce también en una disminución de los sentimientos de compasión, al tiempo que aumenta el elogio de la medida. Solo en la temática amorosa, por razones que veremos, juega la compasión mayor papel en la edad arcaica. Pero queda abierta una vía que será ampliamente explotada por la poesía de la democracia ateniense —la tragedia— y, en general, por toda la poesía democrática.

Para terminar, convendría añadir aún unas palabras para hacer ver cómo el ideal de la medida se aplica no solamente a la existencia activa del hombre, sino también a su correlato en la mentalidad aristocrática que es la *euphrosyne* o placer [229]. La teoría de la moderación en el banquete y en el vino ha sido hecha por Jenófanes [230] y también, de una manera repetida, por Teognis [231]. La de la moderación en el amor, por Anacreonte [232]. En la εὐθυμία o estado agradable del espíritu, que preconiza Píndaro [233], está implícita esta filosofía. Ya antes, la *Odisea* representaba cuadros de perfecta *euphrosyne* y *euthymía.* Son contrapesos que se oponen a la concepción extremada de la vida como riesgo y hazaña. Pero contrapesos que dejan íntimas contradicciones que no se intenta resolver conceptualmente. Este será el empeño del siglo siguiente.

226 *P.* 1, 95.
227 *P.* 11, 22.
228 *P.* 1, 85.
229 Cf. *supra,* p. 42 ss.
230 Fr. 1.
231 467 ss., etc.
232 Fr. 79 Diehl. Cf. *El descubrimiento del amor...,* p. 168 s.
233 Cf. *supra,* p. 42.

7. «*Sophrosyne*».

En una íntima relación con el ideal del *metron* o medida está el de la *sophrosyne* o «salud de espíritu», «moderación, templanza» [234]. En consecuencia, su prestigio aumenta desde la época homérica a la arcaicá. Pero preferimos tratarla aparte porque la *sophrosyne* indica en realidad una cualidad del espíritu en que el ideal de la medida adquiere a veces rasgos especiales.

Esta medida se refiere esencialmente a una restricción del θυμός o μένος, es decir, de los impulsos espontáneos. Los móviles de esta restricción están dentro de lo que hemos aludido hasta aquí: el respeto a la prohibición social de invadir ciertas esferas, es decir, el *aidós;* la conveniencia de no ir más allá de un cierto límite, por miedo al castigo divino; o el simple cálculo humano de la ventaja a largo plazo. En todas las ocasiones está presente un elemento intelectual de previsión y razonamiento. Es este elemento intelectual el que distingue la *sophrosyne* del *aidós* e introduce un leve matiz frente al *metron* o medida en general. Su verdadero oponente es la *hybris.* Tiene una cierta tendencia a confundirse con *dike* o justicia, pero la diferencia el elemento intelectual mencionado y, también, su valor fundamentalmente negativo de restricción ante el exceso.

El héroe homérico está por lo común muy lejos de la *sophrosyne,* como de la medida en general. La palabra σαόφρων aparece *en un par de ocasiones* designando al que actúa con *aidós:* Apolo, que no lleva tan lejos su protección a los troyanos como para luchar con su hermano Posidón [235]; Telémaco, que no se atreve a hablar ante el rey Menelao [236]. O se habla de la *sophrosyne* del propio Telémaco, que oculta la presencia de su padre Odiseo en Itaca por obediencia al mismo [237] o, en general, se la opone a la *aphrosyne,* insensatez, locura, de la esclava que causa dolores a su dueña [238]. También son ἄφρονες, insensatos, los pretendientes que, como sabemos, carecen de *aidós* [239]. Nótese que en estos pasajes Homero se refiere, o bien a Apolo, el dios que luego ha de encarnar esta virtud, o a un adolescente o una esclava. No es virtud de los héroes.

234 Cf. Sobre ella Kollmann, «Sophrosyne», *WSt* 59, 1941, p. 12 ss.; y Snell, *ob. cit.,* p. 153 ss. («A Call to Virtue»).
235 *Il.* XXI, 462.
236 *Od.* IV, 158.
237 *Od.* XXIII, 30.
238 *Od.* XXIII, 13.
239 *Od.* XVI, 278, etc.

En otras ocasiones Homero, aun sin mencionar la virtud, expresa el concepto de lo que luego se va a denominar más propiamente *sophrosyne*. Atenea en el canto primero de la *Ilíada* y Fénix en el noveno [240] piden a Aquiles que dome o contenga su impulso —la primera con éxito, el segundo sin él—. Las razones que se dan son en ambos casos un cálculo de conveniencia: en uno, que Aquiles obtendrá así más honores; en otro, que la *hybris* es castigada. Análogamente, Andrómaca le dirá a Héctor [241] «te va a matar tu μένος (ardor guerrero)» y le pedirá no arriesgarse en la batalla.

Así, pues, la *sophrosyne* tiene relación en Homero con valores restrictivos ya estudiados: «lo hermoso», la justicia, la medida, la piedad. Muchas veces todos ellos se refieren a lo mismo desde diferentes puntos de vista: el de la *sophrosyne* implica un elemento de reflexión y cálculo. Representa ese factor racionalista tan profundamente arraigado en la ética griega [242] que ha hecho que la *sophrosyne* se haya convertido en el más genuino representante en ella de la moral restrictiva —al lado de la justicia, que logró afirmar su independencia—. Consecuentemente la *hybris*, interpretada ya no solamente como exceso, sino como ceguera, ignorancia, es el principal pecado griego.

En la época arcaica la difusión del ideal de la medida va acompañada de la valoración cada vez mayor del de la *sophrosyne*, que es su más característica expresión. Entre las máximas de Delfos están no solamente la que preconiza la medida [243], sino también la que advierte el peligro de la *ate* o castigo de la *hybris* [244]. A uno de los Siete Sabios, Quilón, se le atribuye el ὅρα τέλος «mira el fin», que implica ese elemento de cálculo en la acción.

Sin embargo, no es esto todo lo que hay que decir sobre la *sophrosyne* arcaica. En inscripciones sepulcrales del siglo VI se hace ya el elogio de la *sophrosyne* del muerto al lado del de su respeto a los lazos familiares (amor filial o paterno, *aidós* de la esposa), de su valor (se le llama ἀγαθός, se habla de su ἀρετή o ἀνδρεία) y de su espíritu ciudadano [245]. Desde este momento la *sophrosyne* es ya propiamente no un ideal práctico o propio de

240 *Il.* I, 207 ss., y IX, 496.

241 *Il.* VI, 407.

242 Cf. B. A. van Groningen, «Le grec et ses idées morales», en *Acta Congressus Madvigiani*, II, 1957, p. 57 ss.

243 Cf. μηδὲν ἄγαν «nada en exceso»; μέτρον ἄριστον. «lo mejor es la medida», etc.

244 ἐγγύα· πάρα δ'ἄτα.

245 Cf. Pfohl, *Uutersuchungen über die attischen Grabinschriften*, Erlangen, 1953, pp. 13 y 34 ss. Cuando se habla de νοῦν τε καὶ ἀνορέην, creo que con el primer término se alude a la σωφροσύνη, es decir, que se trata de algo semejante al pasaje de Simónides (?), Fr. 128οὔτ'ἀρετὴν ποθέων οὔτε σαοφροσύνην.

niños, sirvientes y mujeres, sino una virtud masculina. Esta virtud está implícita en toda la vida espartana, basada en la disciplina y el respeto a la norma: aquí está al servicio de los intereses de la ciudad. Falta en Arquíloco, que predica un valor resignado y una moderación práctica que no implican más que un contentarse con lo posible o conveniente, no un ideal de conducta. Los verdaderos cantores de la *sophrosyne* son los poetas aristocráticos Píndaro y Teognis. No falta en ellos el elemento de la conveniencia calculada, pero con frecuencia la palabra lleva ya el *pathos* propio de un ideal positivo. Frente a ella está la *hybris* [246] que, fuera de todo cálculo, es rechazada. El epíteto σώφρων sirve a Píndaro para elogiar al centauro Quirón [247]; el decir que no tienen *hybris* es la mejor recomendación que hace de sus compatriotas los tebanos [248]. «Sabio» (σοφός) aplicado a los nobles es equivalente implícitamente a σώφρων, por oposición a la *hybris* del pueblo [249]. Esta teoría política de la *hybris* la encontramos abundantemente testimoniada en Teognis [250]. El εὐκόσμως ἐρατοί «dignos de ser amados y que no pierden la compostura» [251], referido a los jóvenes nobles, representa la vertiente estética de este nuevo valor. La calificación de *kalós* «hermoso» (al lado de ἀγαθός «valiente») del aristócrata tipo se refiere a la penetración por el ideal de la *sophrosyne* de los antiguos valores sociales, consistentes en las virtudes agonales más unas pocas restricciones. De otro lado, el tirano se convierte en el prototipo de la *hybris*.

Los valores intelectuales y de mero cálculo de la *sophrosyne* se combinan así con una valoración positiva de la misma como regla de vida aparte de toda otra consideración. Muchos de ellos son luego transferidos a la nueva virtud de la *phrónesis*, cuyo desarrollo es posterior. Sin embargo, la *sophrosyne*, en cuanto preconiza el dominio sobre la pasión, será siempre concebida como el triunfo de la razón y seguirá siendo considerada como grata a los dioses y por tanto conveniente.

La encarnación de la *sophrosyne* y la medida es Apolo, el dios de la belleza armoniosa y disciplinada, enemigo de los tiranos y sus regalos ostentosos [252], purificador de todos los excesos sangrientos, lejos de la exaltación del culto dionisíaco. Solo como una corrección y antídoto de las violencias de la concepción agonal, del apetito del hombre griego por el poder en su forma más

246 Así en Teognis, 387, 753, etc.
247 *P.* 3, 63.
248 *I.* 4, 25.
249 Cf. *supra*, p. 71.
250 53 ss., 289 ss., etc.
251 242.
252 Cf. Nilsson, *ob. cit.*, p. 55 ss.

pura de la tiranía, puede concebirse el auge de la *sophrosyne*, que ahora se asocia con las otras virtudes aristocráticas: *gnome* o buen juicio, *eusébeia* o piedad; con el concepto de «lo hermoso», como queda dicho; y también con los de *aidós* y *dike*, como ocurre ya desde el origen. Que todo esto no sucede sin íntimo conflicto, abierto o latente, quedó ya expuesto al hablar de la medida.

Este ideal de restricción de la emoción y de todos los elementos irracionales del alma humana tuvo una serie de resultados importantes. A él debe atribuirse en mi opinión la disminución del papel del *éleos* o compasión después de Homero, de la que hemos hablado, y que es paralela a la difusión del ideal de la *sophrosyne*. Aquiles o Héctor no ceden a la compasión porque los valores agonales están para ellos por encima; pero Homero no vacila en presentárnoslos llorando o en dar una visión trágica de la existencia humana y verter en ella su piedad por los hombres. Igual ocurre luego en la tragedia. Pero en Píndaro la *sophrosyne* del héroe y la del propio poeta procuran evitar esta exposición directa del dolor del destino humano y la piedad que despierta. Como queda cerrado el camino a una comprensión del pueblo por los nobles basada en la piedad del hombre por el hombre.

Es todavía muy significativo lo que ocurre con la exposición del sentimiento amoroso. Pues para los griegos de esta época el amor, como toda pasión, es locura (μανία); por tanto, es contrario a la *sophrosyne* y trae consecuencias funestas. Así, desde luego, en Píndaro en pasajes como aquel [253] en que el amor de Medea es pintado como violencia mágica hecha por Afrodita, que la obliga a abandonar el *aidós* debido a sus padres; así ya en Homero cuando se refiere al comportamiento de Helena [254]. Como tal locura evitan los poetas describirlo en términos circunstanciados; únicamente lo hacen bajo su otro aspecto de *euphrosyne*, y para esto limitado por el ideal de la medida [255]. Es característico que el amor entre hombre y mujer lo encontremos descrito con tonos de pasión en Arquíloco [256], en el siglo VII, y luego ya no; de igual modo se evita después de él la injuria violenta y demás desbordamientos de la pasión [257]. En el propio Homero hay una libertad en la exposición del amor —al lado de una concepción puramente física del mismo— que posteriormente no se encuentra. En el caso de Héctor y Andrómaca

253 *P.* 4, 216; cf. también *P.* 2, 26.
254 *Il.* III, 383 ss.
255 Cf. *supra*, p. 73.
256 Frs. 86, 90, 95.
257 Salvo en un poeta tan poco convencional y aristocrático como Hiponacte.

y en el de Odiseo y Penélope encontramos ejemplos de amor conyugal como no aparecen explícitamente descritos en la literatura posterior. Héctor, al pensar en la muerte próxima, no la siente tanto por su ciudad ni por su hijo, según sus palabras, como por Andróamaca «cuando —dice— alguno de los aqueos de túnicas de bronce te lleve bañada en lágrimas, tras quitarte la libertad; quizá estés tejiendo en Argos, al servicio de otra mujer; quizá, sufriendo mil violencias, acarrees agua de la fuente Meseida o Hiperea, porque la necesidad se imponga sobre ti. Y puede que alguno, al verte derramando lágrimas, diga así: he aquí a la mujer de Héctor, que era el primero en la lucha entre los troyanos, domadores de potros, cuando peleaban alrededor de Ilión. Así dirá alguno y con ello se renovará tu dolor por la pérdida de un tal esposo que podría sacarte de aquella vida esclava. Pero que la tierra vertida sobre mí me envuelva antes de saber de tus lamentos y tu rapto» [258]. El encuentro de Penélope y Odiseo tiene igualmente una tensión emocional totalmente moderna [259] como se podría esperar después de la fidelidad de ella y de la escena entre Odiseo y Calipso [260], en que él prefiere su mujer terrena y su islote rocoso a la diosa inmortal. A la luz de estos hechos pueden ser interpretadas afirmaciones más breves de otros pasajes, como aquel en que Aquiles pregunta y afirma: «¿Es que solo los Atridas aman a sus mujeres? En verdad, todo varón noble y cuerdo ama a la suya» [261].

Solamente muy avanzado el siglo V, en el momento en que el ideal de la *sophrosyne* es duramente combatido por la sofística, vuelven a aparecer descripciones explícitas del amor. Pero es notable observar que en época arcaica es solamente el amor entre hombre y mujer y no el homoxesual el que es condenado por el ideal de la *sophrosyne*. Y, sin embargo, el amor entre mujeres es definido por Safo igualmente como «locura» [262] e igual el entre hombres por Teognis [263]. Este tiene clara conciencia de que este amor es contrario a la *sophrosyne* [264]. Y, sin embargo, cree que los favores amorosos le son debidos por *aidós* y *dike* [265], no son cosa «fea». Esto merece una breve explicación.

Esta explicación, creemos, es de orden social. Lo que hace que la μανία o «locura» amorosa no sea considerada por Teognis

258 *Il.* VI, 454 ss.
259 Cf. sobre todo *Od.* XXIII, 166 ss.
260 *Od.* V, 214 ss.
261 *Il.* IX, 340 ss.
262 Fr. 1, 18.
263 1231 ss.
264 1323 s.
265 1329 ss., 1283 ss.

o Safo como algo pernicioso [266], sino como algo que crea, con diferentes matices, una nueva vida del espíritu, es que el mundo del amor homosexual está libre en Grecia de la terrible traba que allí representa para el amor entre hombre y mujer la organización de la sociedad. La estructura de la sociedad condiciona, efectivamente, el amor en una medida mucho mayor que los ideales de la «élite» griega. La fuerte organización de la familia griega, en la que la mujer es inicialmente poco más que una sierva del marido entregada a este por el padre de ella para que le procure hijos, favorecía poco en principio el establecimiento de un vínculo afectivo entre el marido y su mujer, entregada a él muy joven y sin intervención de su voluntad ni de la de él. La fuerza de resistencia de esta organización familiar fue en Grecia mucho mayor que la de la organización tradicional del Estado y que la de las creencias tradicionales sobre los dioses y el buen orden social.

Todo esto hace ver hasta qué punto los ideales de *sophrosyne*, justicia y *aidós* continuaban ligados a un orden concreto de instituciones y se resistían a una humanización general. Una pasión sin *sophrosyne* se encuentra libre de censuras cuando no choca con el orden existente o incluso puede favoreecrlo; y dentro de ella hay incluso lugar para *dike* y *aidós*.

8. *Caracterización general de la «areté» aristocrática.*

En las páginas precedentes hemos tratado de esbozar el origen y evolución del ideal de vida aristocrático, que culmina, aunque mezclado ya a veces con otros elementos, en los poemas de Píndaro y Teognis. Conviene hacer aquí una síntesis, en la que introduciremos algunos datos nuevos. El interés de ello consiste en que, ya como punto de partida, ya como objeto de polémica, el ideal de vida aristocrático es presupuesto por todo el pensamiento posterior; también, además, por otras ideologías contemporáneas que no lograron penetrarlo o lo lograron en grado reducido, pero que resultan fecundas para el futuro.

Junto a la vieja concepción agonal, centrada fundamentalmente en el valor personal (ἀνδρεία), se ha desarrollado un ideal de la medida, que es distancia respecto al dios y restricción de la propia personalidad, y que da nuevo auge a la *eusébeia* «piedad» y, sobre todo, a la *sophrosyne* o autodominio. El concepto de lo «hermoso» y «feo», o sea, de lo socialmente aprobado y reproba-

[266] Otra cosa es cuando Platón se refiere al amor común y no al idealizado por él (cf. *Rep.*, 403 a, etc.).

do, tiende a extenderse a este nuevo valor, es decir, su aplicación a normas rstrictivas no se limita ya a las que defienden las viejas esferas familiar y tribal.

De todas maneras, la moralidad aristocrática continúa fuertemente vinculada al pasado y al conjunto de la clase aristocrática. Resultará más práctico exponer esta situación en una serie de puntos.

1. Todas las «virtudes», las modernas como las antiguas, están en principio vinculadas al éxito exterior. Hemos visto que las de tipo restrictivo están fundadas en necesidades sociales y que el origen de la *sophrosyne* contiene un elemento de cálculo racional sobre el éxito. Cuando más, se trata de adecuarse a una norma externa de tipo sobrehumano, evitando el castigo divino o las alternativas del «ciclo» de la vida. Claro está que, como queda indicado, la *sophrosyne* se convierte en una disposición de ánimo que se juzga elogiosamente, e igual la *andreía* o valor y la *eusébeia* o piedad: se obtienen así consecuencias generales que rebasan el cálculo individual en circunstancias concretas. Así llegará un momento en que la práctica de la virtud aristocrática será elogiable por sí misma; en su aspecto restrictivo, será un límite a la acción puramente egoísta y, también, al planteamiento racional en que una edad posterior verá la única garantía de éxito. Pero no se distingue todavía una virtud del alma compatible con el fracaso o el sufrimiento de la injusticia. Todo lo más se llegará a formulaciones como la de Teognis [267] cuando dice: «si no sufres o haces acciones deshonrosas, oh Cirno, será esta la mejor prueba de virtud». Junto al deshonor de ser maltratado se coloca aquí el de maltratar a otro (que queda, por supuesto, deshonrado). O bien podemos citar al héroe pindárico que «no se alegra en su corazón con las mentiras» [268]; pero luego se cuentan las ventajas de ser εὐθύγλωσσος o verídico. De aquí que una cualidad puramente interna como la compasión sea proscrita por la *sophrosyne*. En cambio, se proclama el ideal de la *euphrosyne*, que contribuye a la felicidad.

2. Aunque las diversas «virtudes» de que hablamos son de orígenes diversos y aun contradictorios, hemos visto que Píndaro tiende a encubrir su oposición, buscando una conciliación que justifique la acción sin llegar a la concepción trágica de Homero, Arquíloco y algunos versos de Teognis; en todo caso, es virtud del noble saber llevar los reveses de la fortuna. Pero no es sólo esto, sino que todas las virtudes son consideradas como parte o diversos aspectos de una misma. Este tema ha sido estudiado muchas veces a propósito de Píndaro, cuyos epi-

267 1177 s.
268 *P.* 2, 74.

nicios constituyen un canto a todo lo valioso en el mundo humano (el héroe cantado y el paradigma mítico que se le yuxtapone) y en el natural: el agua, el oro, la flor, los colores brillantes... [269]. Píndaro ha creado un mundo de belleza nunca superado, en el que la naturaleza se vivifica y humaniza y el hombre se mueve en un mundo de fuerzas divinas; en que la alegoría y las sinestesias crean una unidad de todo lo real en cuanto portador de valor; en que la *areté* se expresa en imágenes visuales y musicales [270].

Pero el tema puede identificarse igualmente en Teognis, que una y otra vez atribuye todas las excelencias restrictivas a sus *agathoí* o «buenos» y también, por supuesto, las agonales de valor, consejo y riqueza. A veces llega a identificar la *areté* con la medida [271]. Aunque, como sabemos, encontramos también conciencia de una situación desfavorable a la aristocracia, a veces empobrecida o expulsada del poder o interiormente desmoralizada y pactando con el enemigo [272]. Pero esto no hace más que exponer con más fuerza cuál es el ideal. El intento de Arquíloco de eliminar de él la idea de la gloria y de la gran hazaña ha sido abortado.

En realidad, la idea de la unidad de la virtud, por mucho que su concepto se enriquezca, está realizada prácticamente en la época arcaica por casi todas las individualidades valiosas que produce —incluso aquellas que, en cuanto innovadoras, tienden a abrir nuevos cauces a los ideales de vida—. Así, los llamados Siete Sabios unen en sí acción política y conocimiento ético, concretamente el ideal de la *sophrosyne* o autolimitación y, en algunos casos, el de la medida. Así Solón, máximo político de Atenas, legislador y poeta; Cilón, éforo de Esparta; Pítaco, dictador en Mitilene; Periandro, tirano en Corinto; Bión, juez y embajador. Representan la alianza del poder y el espíritu, un espíritu que se manifiesta sobre todo en la máxima —como en Píndaro y Teognis— y que penetra su actuación pública y su vida. Podrían ponerse como ulteriores paradigmas poetas como Arquíloco, Alceo y Esquilo, cuya actuación pública y poesías son dos caras de lo mismo; filósofos como Pitágoras y Empédocles, etc. La separación del poeta o pensador del hombre de acción testimonia un espíritu nuevo. Todavía Píndaro considera sus versos como sabiduría, don propio del noble, y lo mismo él que Teog-

[269] Cf. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York, 1951, p. 599 ss. (y, sobre todo, 621).

[270] Cf. los libros de Norwood, *Pindar*, Berkeley-Los Angeles, 1945; Duchemin, *Pindare, poète et prophète*, París, 1955; Dornseiff, *Pindars Stil*, Berlín, 1921.

[271] 335 s.

[272] Cf. mis *Líricos griegos*, II, p. 113 ss.

nis tienen propósitos educativos al servicio del ideal de la nobleza.

3. La «virtud» aristocrática representa un ideal vuelto al pasado. Esta «virtud» es imitación de ejemplos antiguos —de ahí la función del mito en Homero y Píndaro— y de máximas también antiguas. Se renuncia formalmente a crear un progreso. Más bien hay un orden atemporal: Píndaro rompe conscientemente en sus poemas las conexiones temporales, alude más que cuenta, da situaciones y no acciones. Y critica [273] a los que «despreciando las normas locales miran a lo lejos, buscando cosas vanas con esperanzas irrealizables». La sabiduría que se celebra es la tradicional, basada en el conocimiento de la limitación del hombre, o bien en la intuición procedente de un saber tradicional. No hay previsión: los hombres no pueden explorar los planes de los dioses y la sabiduría de cada uno difiere poco de la de los demás, dice Píndaro [274]. Y cuando en la Colección Teognídea hallamos el ideal de la nueva *sophía* racional, aprendida, es evidente que nos encontramos ante elementos recientes [275]. La consecuencia es que la moral aristocrática no constituye un sistema racionalmente organizado, sino que procede más bien por un casuismo, por suma de elementos dispersos. Las virtudes, mal definidas, tienden a confundirse: se designa lo mismo con nombres diversos según el punto de vista y se emplean iguales designaciones y adjetivos para cosas diferentes. *Kalón* «hermoso», se aplica, por ejemplo, a más de a las virtudes agonales, a la *sophrosyne, aidós* y *dike,* tantas veces contrarias a ellas. Existen toda clase de contradicciones latentes más o menos disimuladas, como hemos dicho.

4. Otro rasgo de la «virtud» aristocrática es su carácter clasista, que proviene de la teoría de la naturaleza especial de los nobles. Toda la lucha de la teoría democrática del siglo v se centrará en hacer la virtud cosa enseñable fuera de cualquier frontera de clase; para ello se reforzará el elemento de comunidad entre los hombres, que ya habían destacado Hesíodo y Solón y que la aristocracia reconocía por supuesto, pero dejaba prácticamente inutilizado. Los aristócratas se han atribuido una a una todas las «virtudes»: el pueblo se caracteriza por su cobardía e *hybris* [276]. Claro que esto tiene una base real en su falta de armamento adecuado y de hábito de la responsabilidad y el mando; pero se ha convertido en teoría. De aquí que el elemento restrictivo al que encontrábamos más posibilidad de conducir a una

273 *P.* 3, 20.
274 Fr. 61.
275 Cf. mis *Líricos griegos,* II, p. 115.
276 Cf. *infra,* p. 83.

moral general, el de la justicia o *dike* [277], ha tenido poca influencia sobre la mentalidad aristocrática, que ha intentado convertirlo en un elemento clasista más. Al menos, se ha avanzado desde el respeto a los intereses de los grupos particulares a la toma en consideración de la clase noble en general; pero un concepto superior, como es el de la comunidad de la ciudad, juega un papel relativamente pequeño. La excepción es Esparta, pero ello es porque aquí la ciudad equivale prácticamente al conjunto de los espartanos o clase superior, a los que se pide la virtud de la *andreía* o «valor» en defensa de la comunidad —no sin sacrificio de otros elementos de la concepción aristocrática—. Al menos es un avance a partir de Homero el que la «virtud» individual esté puesta al servicio de intereses colectivos, contando siempre con una estricta subordinación a la clase noble de las demás. La moral democrática procederá por sucesivas ampliaciones. Esparta es un precedente en cuanto que llega a una homogeneización de la clase superior; aunque precedente que quedó detenido sin progreso ulterior por el creciente conservadurismo espartano.

9. *Política aristocrática.*

La política aristocrática no es otra cosa que la realización en la comunidad de los ideales aristocráticos que hemos ido exponiendo. Ya dijimos que Grecia desconoce hasta muy tarde la escisión entre una conducta privada y otra pública del hombre. Lo que hay de privado es únicamente la fama y la *euphrosyne* y aun esto tiene una proyección social.

La organización interior de la ciudad aristocrática consiste en una estricta jerarquización, fundada en la posesión de la *areté* por los nobles. Teognis testimonia a la saciedad este punto de vista, según hemos visto. Píndaro [278] distingue tres regímenes políticos: la tiranía, el de las ciudades donde mandan los «sabios» y el del «pueblo violento». Se trata de la contraposición entre *sophrosyne* e *hybris*, propias respectivamente de los nobles y el pueblo. El gobierno aristocrático es concebido como *eunomía* o «buen orden» y es calificado de pacífico [279]. Pues del concepto mismo de la *sophrosyne* y la medida se deduce la suavidad que se recomienda al gobernante para con el pueblo [280], el no da-

277 Cf., p. 57.
278 *P.* 2, 87.
279 *P.* 5, 66. Cf. *supra*, pp. 61 y 71 sobre εὐνομία y ἡσυχία.
280 *P.* 3, 71.

ñar ni ser dañado [281]. La «justicia» significa el atenerse al orden tradicional [282]. Pues lo que se aborrece ante todo, como decíamos arriba, es cualquier innovación.

Esta política aristocrática representa en consecuencia un orden ahistórico. La ciudad es fundamentalmente un organismo defensivo; fuera de esta necesidad impuesta por las circunstancias, el ideal de los nobles está en sus rivalidades internas —llevadas solo hasta cierto límite—. No hay un planteamiento político general destinado a alumbrar nuevas fuerzas o a extender el poder del Estado. Puede decirse que en la época que nos ocupa las guerras han sido pequeñas y apenas ha habido destrucciones de ciudades, salvo Crisa y Melia con un pretexto religioso [283]; en otras circunstancias esto era considerado como un acto atroz y casi impío, ajeno a toda *sophrosyne.* La guerra es un estado endémico movido por pequeñas reivindicaciones de fronteras y destinado a ofrecer un campo a la práctica de la *areté;* pero se concluye fácilmente y no se agrava con grandes alianzas y planes sistemáticos. Está sometida a una reglamentación caballeresca, como la que conocemos en el caso de la lucha entre Calcis y Eretria hacia el año 700. La única excepción es Esparta con su conquista de Mesenia; pero ya hemos visto que Esparta renueva el ideal aristocrático mediante una igualación de los espartanos y la creación del sentido de la *polis.* Es la adelantada del espíritu racional, aunque luego se hace más rígida y conservadora que ningún estado, siendo bien conocido su recelo a las expediciones lejos de casa y a todo plan de largos vuelos. Posteriormente, son los tiranos legisladores los que crean la máquina del Estado en el sentido más moderno e inician una política planeada, incluso en lo exterior —alianzas, puntos de apoyo para el comercio, etcétera—. Pero los tiranos y legisladores son precisamente los que superan los moldes de la aristocracia.

Los únicos que lograron convertir en teoría la política aristocrática sacándola del empirismo consuetudinario, fueron los pitagóricos, que se anticiparon en esto a Platón. Por supuesto, en el sistema pitagórico la clase gobernante de los filósofos desarrolla virtudes nuevas, como son un moralismo inspirado por los órficos y el cultivo de la ciencia: si hubieran seguido solamente las más puramente tradicionales no habrían salido del empirismo. Aun así merece la pena hablar brevemente de esta política.

Es característico que el hecho del gobierno pitagórico en el Sur de Italia, establecido históricamente sin ningún lugar a du-

281 *P.* 4, 297 ss.
282 Fr. 215.
283 Cf. Burn, *ob. cit.,* p. 34.

das [284], haya sido algunas veces recogido como dato accesorio sin relación con la verdadera filosofía pitagórica; otras, pasado en silencio o negado incluso [285]. El punto de vista de las escuelas aristotélicas, que oponían el βίος θεωρητικός, la vida teorética, y el βίος πρακτικός, la vida práctica o política, ha continuado haciéndose sentir.

La política pitagórica es concebida hoy como una política aristocrática, basada en una clase superior que impone su ley y que ha buscado el apoyo, ante el peligro de insurrección —que ni aun así logró conjurar— de su grupo más fanático y duro, la secta pitagórica. Esta formaba una especie de *hetería* o club aparte, cuyos miembros se comprometían al secreto. Entre la política pitagórica y el resto de la filosofía de la secta existe una relación evidente [286]. He aquí algunos datos al respecto. El mismo principio del orden que domina el mundo —llamado por primera vez κόσμος «orden»— es el que rige la relación de las clases sociales; y el imperio del número hace que el concepto democrático de igualdad sea sustituido por el de la llamada «igualdad geométrica», que viene a equivaler a que cada uno tiene los derechos que merece su valor. El imperio de Dios se refleja en el de la orden y su fundador, cuya palabra es una verdadera revelación: αὐτός ἔφα, *magister dixit*. El principio de la armonía implica el de la amistad entre la clase dirigente. La ley es sagrada y todos deben ayudarla y combatir a los τελέως κακοί, los absolutamente malos. Los deberes de mando y obediencia están sancionados por premios y castigos en la otra vida, tomados de la doctrina órfica.

Partiendo de un régimen aristocrático, los pitagóricos han creado un sistema de gobierno con una base cósmica y teocrática que permite a la clase dirigente practicar las virtudes propiamente pitagóricas —la amistad, el ascetismo purificador, la virtud moral, el cultivo de la ciencia—. Han superado el tradicionalismo consuetudinario, dándole una base filosófica que tiende a conferirle validez eterna.

[284] Cf., sobre esto y lo que sigue, Minar, Jr., *Early pythagorean Politics*, Baltimore, 1942, y K. von Fritz, *Pythagorean Politics in Southern Italy*, New York, 1940. Sobre la política pitagórica en general, cf. también Delatte, *ob. cit.*, p. 40.

[285] Cf., por ejemplo, Erich Krank, reseña del libro de von Fritz, en *AJPh*, 64, 1943, pp. 220-25.

[286] Cf. sobre esto, Minar, *ob. cit.*, p. 95 ss.

CAPITULO 2

Las corrientes innovadoras

1. *La idea de la Justicia en Hesíodo, Arquíloco, Solón y Focílides.*

Junto a la mentalidad aristocrática que hemos tratado de esbozar —sin ocultársenos que se trata de una abstracción— en las páginas precedentes, surgieron poco a poco en época arcaica una serie de personalidades que introdujeron nuevas perspectivas. En su pensamiento existen algunos hilos que anuncian la evolución futura; a veces más de uno pasa por una misma personalidad, a veces no. La situación es muy complicada porque no se puede negar que la concepción aristocrática forma el punto de arranque de todos ellos, que la conservan de una manera más o menos completa. Y, de otro lado, estas nuevas concepciones influyen en el pensamiento aristocrático; ya hemos aludido a ello con ejemplos concretos. El seguir un esquema cronológico solo muy parcialmente explicaría los hechos.

El hilo conductor más importante de los que aludíamos es el relativo a la idea de la Justicia, con la cual están relacionadas otras innovaciones como son el racionalismo, el desarrollo de la idea del Estado y la purificación de la idea de lo divino. Por eso comenzamos por ella.

Comos hemos indicado arriba [1], era la idea de la Justicia la que en Homero estaba más desligada de las estructuras tribales y tenía un mayor carácter de generalidad. Debido a ello era, pese a su debilidad y vaguedad, la que mayor porvenir tenía para una fase de racionalización y homogeneización. Este proceso está aún muy lejano en el siglo VIII, cuando escribía Hesíodo, y a pesar de ello vemos por sus versos cuán profunda es-

[1] Cf. p. 58.

peranza despertaba la idea de la existencia de un orden general basado en un principio divino: Dike es una diosa, hija de Zeus, que la protege cuando es agraviada y castiga al culpable. En suma: no es esta una idea nueva respecto a lo que dice Homero; lo nuevo es la pasión que pone Hesíodo y el hecho de que esta Justicia sea concebida como una defensa del pueblo, al cual pertenece el poeta, frente a los nobles que administran una «justicia» parcial. Los nobles, que son los «mejores» (ἄριστοι), según ellos mismos se designaban —aludiendo a sus virtudes agonales—, se convierten para Hesíodo en jueces «devoradores de regalos»[2] que sentencian torcido a favor del hermano del poeta y contra este. La sociedad que constituía el fondo sobre el cual se desplegaba el valor del héroe es ahora el ejemplo de toda corrupción e injusticia: la raza de bronce y los mismos héroes, llenos de *hybris* pero con cierta justicia todavía, han muerto luchando en las guerras que ellos mismos provocaron[3]; y ha llegado el día de la raza de hierro[4], en que ya no se respetan los lazos de familia ni son respetados tampoco el huésped o el anciano, el juramento o la verdad; en que se causa daño a los demás y se procede con *hybris* y sin *aidós*, prospera la envidia que se complace en el daño ajeno y los hombres usan la fuerza en vez de la justicia. Todos los conceptos restrictivos de la nobleza aparecen aquí juntos, ampliados y generalizados. La imagen de la edad de hierro se completa con la fábula del ruiseñor y el halcón[5]: «te tiene uno más fuerte: te devoraré si quiero o bien te soltaré», las palabras del segundo al primero definen bien esta identificación de la injusticia con el abuso de la fuerza en general.

Pese al cuadro sombrío que de su tiempo traza, la posición de Hesíodo no es pesimista. Frente a las bestias, a las cuales Zeus dio la ley de devorarse entre sí, a los hombres les dio la justicia, «que es lo mejor»[6]. Esto equivale prácticamente a considerar la Justicia como la verdadera *areté*[7] y a atribuirla a la humanidad en general, opuesta así a las bestias. Es un giro de 180 grados respecto a la moral agonal y clasista que utilizaba la comparación con los diversos animales para distinguir diferentes clases de hombres según su *areté*[8]. En su composición deshilvanada, entre mitos, fábulas, máximas y exhortaciones, Hesíodo ha creado el concepto de una moralidad humana general,

[7] Cf. *infra*, p. 95.
[2] *TD* 39.
[3] *TD* 146, 156 ss.
[4] 174 ss.
[5] 203 ss.
[6] 274 ss.
[8] Así también en 286 ss. (con moralización de κακότης en 287, como de ἀγαθοῦ en 191).

la Justicia. Y afirma una y otra vez que a la larga es la vía del triunfo: Dike corre a quejarse a Zeus, cuando es ultrajada [9]; treinta mil espías recorren el mundo para contarle las acciones torcidas [10]; los «reyes» (nobles) deben darse cuenta de ello para evitar el castigo [11]; los hombres justos no pasan hambre, pues su tierra es protegida por Zeus [12]; Perses, el hermano del poeta, debe abandonar la injusticia para evitar el castigo.

La Justicia se ha convertido, pues, en una defensa del débil frente al fuerte, que debe contentarse con la mitad en vez del todo [13]. Interesa hacer ver que, aparte de una cualidad humana y un objeto de la protección divina, la Justicia es una conveniencia. Y que el hombre del pueblo que la practique ha por fuerza de recurrir al trabajo para poder vivir. Al elogio de la Justicia se une el del trabajo. Nuevo ideal bien lejano del de los héroes de la épica y que nunca fue posteriormente tan abiertamente postulado. De todas formas el éxito externo —la riqueza— y el ser elogiado por una nueva sociedad dotada de distinta mentalidad [14] son la piedra de toque y la finalidad de la nueva virtud. En esto Hesíodo no ha avanzado respecto a Homero.

Un panorama semejante lo encontramos un siglo después en Arquíloco, en la Paros del siglo VII. No es ya un campesino que vive en una sociedad feudal, sino un bastardo, hijo de un noble y una esclava extranjera, que vive de hacer la guerra en Naxos y en Tasos —colonia paria— al servicio de su ciudad. En él aparece ya un ideal ciudadano, aún ausente de Hesíodo. Aunque alejado de los ideales de gloria y honor de Homero, propios de la clase noble [15], combate por su patria y escribe versos animando a sus conciudadanos a la lucha, que describe sin idealización ninguna y bien consciente de que tiene por fin mejorar la vida forzosamente austera de los parios [16]. El fragmento del escudo abandonado a los sayos [17] —«salvé mi vida, ¿qué me importa aquel escudo? Váyase en hora mala: ya me procuraré otro que no sea peor»— indica ese motivo de conveniencia que hay en la lucha y que es la principal razón de la adhesión del poeta a la idea de la *polis*. Esta es el barco en que van todos: a Arquíloco se debe el tema tan divulgado luego de la nave del Estado, en peligro de naufragar en la tempestad, una tempestad que aquí es la guerra externa y no, como en

9 256 ss.
10 252 ss.
11 248 ss.
12 225 ss.
13 40 s.
14 Cf. 303 ss.
15 Cf. *supra*, p. 40 ss.
16 Cf. mis *Líricos griegos*, I, p. 14 ss.
17 Fr. 12.

Alceo y Teognis, la lucha interna contra el pueblo que trata de adueñarse indebidamente del poder [18]. Pero de aquí mismo se deduce que se hace necesaria una norma general que haga posible la convivencia dentro de la *polis*. Esta norma —la Justicia— no va a buscarla Arquíloco en una idea de *eunomía* o jerarquización, sino, como Hesíodo, en el respeto a ciertos principios, implícitos ya en Homero, pero afirmados ahora con pasión y concebidos como una defensa del débil.

Un noble, Licambes, le ha negado su hija Neóbula, después de habérsela prometido con juramento; y ahora Arquíloco pide a Zeus su castigo, que ejemplifica con el que sufrió el águila que devoró las crías de la zorra violando el pacto de amistad entre ambos. Al tiempo, gracias a los versos del poeta, Licambes será la irrisión de sus conciudadanos [19]. La fe de Arquíloco en Zeus es semejante a la de Hesíodo, como se ve por las palabras que presta a la zorra: «Oh Zeus, padre Zeus, tuyo es el imperio del cielo, tú ves las acciones criminales y justas de los hombres y las bestias» [20]. En realidad es a la luz de la idea de la Justicia como hemos de comprender la mayor parte de los epodos y yambos del poeta, y esto se vería más claro si los conserváramos en forma más completa. Es cierto que busca vengarse, conforme a la moral tradicional [21], pero cree que la justicia está de su parte. Todo el género yámbico procede de los cultos populares de Demeter y Dioniso, en los que se permitía en ciertos momentos el desahogo de la verdad frente a la convención social de cada día [22]; y la fe en la eficacia de estos poemas, que provocan el castigo divino, se ve en las leyendas del suicidio de Licambes y Neóbula y, en el siglo VI, del escultor Búpalo, atacado por el también yambógrafo Hiponacte [23]. En los epodos de Arquíloco encontramos, a más de los ataques dirigidos contra Licambes y Neóbula, otros contra un individuo degenerado que había causado daños al poeta [24] y contra un falso adivino [25]. Hay otros más aún cuyo motivo no podemos fijar por conservarse solo las fábulas o mitos que incluían, principalmente los referentes al castigo de las pretensiones de poder y la falsedad vanidosa del mono y a la muerte por Héracles de

18 Arquíloco, Fr. 163 (y mi artículo «El tema de la nave del Estado en un papiro de Arquíloco», *Aegyptus*, 35, 1955, pp. 206-210).
19 Es el epodo I (cf. mi reconstrucción en *ob. cit.*, p. 35 ss.).
20 Fr. 31. Cf. también Frs. 66 y 117 (este referente a Apolo).
21 Frs. 37 y 123, 14 ss.
22 Cf. *infra*, p. 158.
23 Cf. también la maldición contra el enemigo del poeta, perjuro como Licambes, en el primer epodo de Estrasburgo (Fr. 115).
24 Epodo II.
25 Epodo V.

Neso, que intentó violar a Deyanira [26]. En un yambo recientemente descubierto encontramos, parece, un motivo semejante en relación con una mujer que alguien pretende arrebatar al poeta [27].

Lo que en Hesíodo y Arquíloco es exigencia del débil de que el fuerte respete determinados principios, corresponde al movimiento que lleva a la publicación de las normas de justicia: códigos de Dracón en Atenas, de Zaleuco en Locros, Carondas en Region, el de Gortina, etc. Estas compilaciones, al menos en el caso de Dracón y del derecho de Gortina, reproducen en lo esencial la legalidad existente, hecha pública ahora para evitar las arbitrariedades de los nobles que la aplican. Pero pronto se hace esto insuficiente, y en nombre de principios generales se llega a la modificación de estas normas. Así aparecen los legisladores que crean nuevos códigos u ordenaciones —Solón en Atenas, Pítaco en Mitilene, probablemente Zaleuco, Bías en Priene, Licurgo (?) en Esparta—, y también los tiranos, que actúan en la misma dirección. La Justicia va a ser ahora un principio general de tendencia igualitaria, que buscará una mejora de las condiciones de vida del pueblo con vistas al beneficio de toda la ciudad. Conviene que nos detengamos un momento en los hechos históricos antes de volver al terreno de las ideas.

Son circunstancias económicas las que llevaron a una agravación de la tensión latente entre pueblo y nobleza, haciendo que la idea de justicia se convirtiera en un lema general y no fuera propugnada solamente en casos aislados. La introducción de la moneda y el desarrollo del comercio trajeron dos consecuencias en las regiones en torno al Egeo: de un lado, se creó una clase enriquecida que no pertenecía a la nobleza y que pretendía la igualdad legal y el poder político; de otro, los pequeños propietarios campesinos vieron bajar el precio de sus productos y adquirieron deudas para con los grandes terratenientes de la nobleza, acabando por quedarse estos con sus tierras o incluso por venderlos como esclavos o, en el caso más favorable, por convertirlos en una clase semiservil. Ambos hechos explican que, desde la segunda mitad del siglo VII, por todas las ciudades griegas se extendieron las luchas civiles: tenemos datos abundantes sobre las de Atenas, Mégara, Mitilene, Mileto, Samos, etc.; la reforma igualitaria de Esparta es fácil que tuviera igual origen, aunque en definitiva el poder de la Asamblea acabara por quedar reducido a una apariencia. La solución fue en todas partes en el sentido de una igualación progresiva, llevada a cabo ya por legisladores elegidos por la ciudad entera

[26] Sobre todo esto cf. *ob. cit.*, y también mi artículo «Nueva reconstrucción de los Epodos de Arquíloco», *Emerita*, 23, 1955, pp. 1-78.

[27] Fr. 123 (cf. mi edición, p. 58 s., y mi artículo «Sobre algunos nuevos papiros de Arquíloco», *PP* 46, 1956, p. 38 ss.).

—Solón, Pítaco, «Licurgo»—, ya por los tiranos, es decir, por individuos de la nobleza que se hacían con el poder apoyados por el pueblo —Pisístrato en Atenas, Periandro en Corinto, Clístenes en Sición, Fidón en Argos, Polícrates en Samos, etc.—. El principio aristocrático de que a más riqueza y capacidad militar se obtiene mayor poder político, no es discutido; pero se amplía progresivamente el número de los ciudadanos con capacidad para él, con lo que la aristocracia ya no lo monopoliza, y se mejora la situación de las clases inferiores, al menos en la medida en que ello es necesario para que sus miembros encuentren atractiva la idea de formar una comunidad con los demás ciudadanos.

Es la idea de la *polis* o ciudad-estado la que promueve toda esta evolución ideológica que ya veíamos activa en Arquíloco. La *polis* es ahora el criterio de la conducta y de la *areté*, incluso para las clases nobles, como hemos estudiado. Pero es al pueblo sobre todo al que le ofrece un nuevo hogar: un culto que ahora no estará ya reservado a las familias aristocráticas, un motivo de orgullo y de acción, una protección y ayuda económica y no ya solo contra el enemigo exterior. La idea de la *polis* es la que promueve el desarrollo de la justicia, por el hecho de que sin la segunda no se mantiene en pie la primera. Solo las comunidades agrarias, como las de Beocia o Tesalia, no sintieron un problema tan acuciante y mantuvieron el antiguo sistema de la *eunomía* y la justicia geométrica; este floreció también en Esparta, a cuyas circunstancias especiales ya hemos aludido. Pero no se nos debe ocultar que el sentido creciente de la *polis* hizo rígidas las fronteras políticas, rompió la unidad de cultura que tenía la nobleza griega y preparó las luchas entre Estados. Al particularismo de la aristocracia siguió el particularismo de la *polis*, que tardó mucho tiempo en superarse.

En este ambiente hemos de colocar la figura de Solón, arconte en Atenas en el año 594 a. C. Sus reformas principales fueron la transformación de la aristocracia en una timocracia en la que los derechos y deberes políticos se graduaban según los ingresos de cada una de las cuatro clases de ciudadanos que se establecían; la ayuda al pueblo mediante la cancelación de deudas e hipotecas; el rescate de los ciudadanos vendidos por deudas y la obligatoriedad de su admisión en el culto de las familias nobles; el recorte de los excesos de gasto y vanidad de esas familias en los funerales; la limitación del poder del Areópago o Consejo de la nobleza mediante la elección por votación de los arcontes y la institución del nuevo Consejo de los 400; el aumento de los poderes de la Asamblea del Pueblo y del Tribunal del Pueblo, al cual podía recurrir cualquier ciudadano. Pero las causas de la inestabilidad económica siguieron presentes y Solón no logró evitar, como pretendía, que subiera

al poder un tirano. Esto es lo que ocurrió con Pisístrato, que llevó a cabo la reforma agraria que Solón no había querido realizar y puso las bases de la futura evolución de Atenas.

Han llegado hasta nosotros bastantes de los versos de Solón, en los que este expuso su ideología, defendió su política y se manifestó frente a la evolución que llevó luego a la ciudad a la tiranía. En su *Elegía a las Musas* [28] su tema es el del castigo por Zeus del hombre que busca la riqueza por medios injustos, es decir, abusando del débil (ὑφ' ὕβριος); si no él, son castigados sus hijos. Solón, que es un noble y no un perseguido como Hesíodo o Arquíloco y que no tiene caso particular que exponer, predica a la ciudad en general este mensaje. El está dentro de la moral competitiva y afirma paladinamente que quiere tener dinero [29]; pero se corrige afirmando la limitación impuesta por la justicia. Su concepción es aún vacilante: junto a la fe en el castigo del hombre injusto está la vieja creencia en la incertidumbre del resultado de la acción humana [30], como en Arquíloco; se mantiene la moral doble para el amigo y el enemigo [31]; y al final del poema es el exceso el que aparece castigado.

De entre estos elementos es el de la justicia el más significativo. Y más aún lo es la aplicación de esta doctrina al terreno político, sobre un precedente de Hesíodo [32]. No son los dioses los que van a perder a Atenas, sino sus propios ciudadanos [33]: el ansia de riquezas de los nobles, que no respetan nada; y la «injusticia» de los jefes del pueblo, que no admite ningún límite [34]. Esto es ἀφραδίη, insensatez, pues la diosa Dike castiga al final. La injusticia de unos pocos provoca la guerra civil y la desgracia va llamando ahora a las puertas de todos. El resumen es la predicación de la *eunomía,* que suaviza todas las asperezas, endereza las sentencias torcidas y las acciones orgullosas.

En suma: la Justicia es para Solón una necesidad de la ciudad si ha de mantenerse en pie. Son razones de conveniencia las que la imponen; no de razonamiento abstracto ni de compasión o de indignación. Se trata de una fe religiosa doblada de la aceptación de la regularidad, en el plano humano, de la ley según la cual la injusticia de los nobles echa al pueblo en manos del tirano; es esto tan carente de excepciones para Solón como una ley natural —que la nube produce la lluvia o el relámpago el trueno [35]—. La justicia es limitación, aunque el exceso es solo

28 Fr. 1 (cf. mi edición, p. 182 ss.).
29 V. 7.
30 Vv. 63 ss.
31 Vv. 5 s.
32 *TD* 240-41 (cf. también p. 89).
33 Solón enlaza con una idea de la *Odisea,* I, 32 ss.
34 Fr. 3 (cf. mi edición, p. 188 ss.).
35 Fr. 8 (y también 9 y 1, 18 ss.).

una condición de la injusticia, «pues la hartura engendra el desenfreno cuando una gran felicidad sigue a los hombres que no tienen un espíritu bien equilibrado» [36]. Los nobles han destruido el equilibrio existente y hay peligro de tiranía: esto es lo que quiere evitar Solón. Su posición la pinta él mismo como la de un hombre que se interpone entre dos ejércitos [37], un mojón en medio de dos campos [38], un lobo rodeado de perros [39]. Justicia es medida, como para la aristocracia, pero medida que consiste también en dar al pueblo «lo que le basta» [40], no quitándole lo que le pertenece, pero tampoco dándole más. Solón se glorifica de haber mejorado su situación evitando los abusos y dando leyes «iguales para el bueno y para el malo» [41]. La igualdad legal va unida a una evitación de los abusos de la explotación económica; fuera de eso, Solón «contiene» al pueblo [42] y sigue distinguiendo entre «buenos» y «malos». En realidad, el criterio de la injusticia está en la opinión común de lo que es infamante *(aeikélios, aeikés):* las cadenas de los hombres del pueblo vendidos como esclavos [43] o el mal trato dado a los nobles [44]; seguramente el reparto de tierras, al cual se opone formalmente [45].

La ideología de Solón coincide, como se ve, con su régimen timocrático. Defiende la «medida» de la aristocracia, pero al extenderla también al pueblo, la hace Justicia. Falta la pasión de Hesíodo y Arquíloco: Solón trata de evitar a la aristocracia —cuyos excesos no justifica— la dominación de un tirano y hacer posible la convivencia en la ciudad. Esto es ya, evidentemente, un gran progreso, aunque pronto su programa quedará superado. Lo que más dice en honor de la sinceridad de la fe de Solón en su ideal es su renuncia a alcanzar la tiranía, la máxima aspiración de la virtud agonal: «no me avergüenzo de ello —dice [46]—, pues creo que así superaré aún más a todos los hombres». La más alta *areté* se pone aquí en una restricción, aunque, en definitiva, el fin sea la prosperidad de la ciudad y el ideal de destacar sobre todos, aunque sea en forma inversa a la usual, se mantenga. Por primera vez entra en el campo de mira de las clases dirigentes la necesidad política de unos prin-

36 Fr. 5.
37 Fr. 5, 5-6.
38 Fr. 25, 8.
39 Fr. 24, 27.
40 Fr. 5.
41 Fr. 24, 18.
42 Fr. 25, 7.
43 Fr. 3, 25.
44 Fr. 5, 4.
45 Fr. 23, 20.
46 Fr. 23, 10-11.

cipios generales restrictivos, que son a la vez ley moral y religiosa. La fe de Hesíodo y Arquíloco ha sido aceptada.

La profunda repercusión de la doctrina solónica se ve en los constantes ecos de la misma en Píndaro [47] y en la Colección Teognídea, donde coexiste con concepciones más tradicionales [48]. También ha producido formulaciones como el epigrama del templo de Delos [49]: «en la Justicia se resume toda virtud y todo hombre que sea justo es virtuoso *(agathós)*», y las máximas de Focílides [50]: «en la justicia están reunidas todas las virtudes», y Teognis: «lo más hermoso es la justicia, lo más preciado la salud y lo más agradable el lograr lo que se desea» [51]. Focílides de Mileto, aproximadamente contemporáneo de Solón, nos hace ver que el combate de las nuevas ideas con las tradicionales y los problemas internos de la aristocracia son mucho más antiguos que Teognis y Píndaro. Encontramos en sus versos el tema del amigo [52] y el del campo como verdadera fuente de la economía [53], eminentemente aristocráticos; el elogio de la medida en política, de corte solónico [54]. Pero se va más lejos al afirmar en términos tajantes la escisión ocasional entre nobleza y capacidad de hablar y decidir [55], apariencia y realidad de *sophrosyne* [56] y, sobre todo, la concepción de la justicia como verdadera *areté* va más allá de Solón e igual el hacer la *areté* cosa de reflexión [57]. En otro pasaje *areté* es también algo que hay que buscarse uno mismo, aunque con cierto cinismo se recomienda buscar primero un medio de vida [58].

Con esto hemos llegado a un momento en que la Justicia, como también la *sophrosyne*, es ya un ideal de por sí y no una

47 Contra la riqueza injusta cf., por ej., Píndaro, *P.* IV, 109; VI, 46, etcétera.

48 Cf. mis *Líricos griegos*, II, p. 115.

49 En vv. 147 s.

50 Fr. 10. Cf. también Teognis, 255 s.

51 Cf. frente a ella el escolio ático 7: «lo más excelente para un mortal es la salud, lo segundo el ser hermoso de presencia, lo tercero el ser rico sin engaño y lo cuarto disfrutar de la juventud con los amigos». Representa la mentalidad aristocrática, ya un tanto volcada en exceso a la *euphrosyne* y con moralismo solónico, pero con ausencia de la idea de justicia.

52 Fr. 5.

53 Fr. 7. Ya en este sentido hay que interpretar Solón, Fr. 1, 9 ss. y 43 ss.

54 Frs. 4 y 12.

55 Fr. 3.

56 Fr. 11.

57 Fr. 8. Posiblemente en este sentido hay que entender 13 («el que busca ser ἐσθλὸν»), 15 («mientras aún es niño hay que enseñarle las nobles acciones»), pero ello no es seguro. El adjetivo κακοῦ significa ya «malo en sentido moral» en 6 (es un noble que falta al καιρός).

58 Fr. 9.

consecuencia de un cálculo sobre las conveniencias o de una fe religiosa. Ha quedado identificada como la más alta virtud; a veces consiste ya no solo en respetar un límite, sino incluso en hacer beneficios [59]. Claro que esta es solo una posición entre otras que hemos estudiado; pero es importante que ya apunte esta tendencia a identificar «lo bueno» y «lo hermoso» con lo justo. En el mismo Solón, tan conciliador, hay un poema aún no aludido, el de las edades de la vida [60], donde parece dársenos una especie de jerarquía de las virtudes, valoradas por el juicio general o bien por sí mismas. Cada edad tiene una *areté* especial: en la cuarta hebdómada de la vida el hombre es «excelente» *(áristos)* por su fuerza, «que es lo que la gente considera señal de *areté*». Pero Solón cree que un proceso de madurez del hombre: «en el sexto (período de siete años) el espíritu humano alcanza su completo desarrollo en todos sus aspectos y ya no quiere, como antes, cometer acciones reprobables; la inteligencia y la lengua son sobresalientes en el séptimo y octavo». La Justicia va, pues, emparejada con el desarrollo de la inteligencia. Pero la virtud es acción y ello requiere fuerzas; de ahí que el hombre «en el noveno aún tiene fuerzas, pero su lengua y su entendimiento son menos ardientes para una virtud *(¡areté!)* de primer orden». Justicia y Sabiduría son la más alta *areté.*

2. *Justicia como razón: nueva concepción de Dios y del hombre.*

Prescindiendo ahora de estos últimos desarrollos, para los autores que acabamos de estudiar la Justicia es una fe religiosa y, al mismo tiempo, una necesidad política. Aquí está ya implícita la idea de que el orden divino y el orden humano —en definitiva, dos aspectos de una misma realidad— están sujetos a una cierta regularidad. Hay al menos una esfera mínima de derechos humanos que, si es violada, atrae la ira de Zeus y causa la ruina de la *polis.* De aquí deducirán los filósofos una doctrina que fundamenta y profundiza la concepción de la justicia como razón y suprema *areté,* apuntada ya a veces en los autores que hemos estudiado.

No podremos comprender esta concepción si no aceptamos la idea de que el orden humano es concebido por los griegos inicialmente como paralelo del orden del mundo. Vimos que en Homero [61] *dike* significaba una normalidad a veces alejada de la

59 Teognis, 547 s.
60 Fr. 19.
61 Cf. p. 56.

voluntad humana —que el alma del muerto vaya al Hades, por ejemplo— y que Solón paralelizaba [62] el acontecer moral y político con el natural. Anaximandro [63], Parménides [64] y Heráclito [65] consideran como justicia *(díke)* la regularidad ordenada del cambio del día y de la noche [66]. Toda la idea del *kosmos* «orden» procede de trasladar al Universo el modelo humano. Pero no solo es esto, sino que se encontrará que en el mundo y en el hombre el principio de la regularidad y la organización es un principio unitario que se identifica en último término con Dios. El final de todo este desarrollo será la idea de que el mundo y el hombre, al igual que Dios, son esencialmente racionales y racional es, por tanto, la justicia. El pensamiento griego tenderá luego a abrir brechas entre los tres conceptos de Dios, el mundo y el hombre, pero siempre quedará mucho de su emparentamiento inicial. En los presocráticos el mismo conocimiento es muchas veces concebido como una revelación: así en Parménides, Empédocles, Pitágoras [67]. Antes ocurre esto mismo en Hesíodo, a quien, en su *Teogonía,* las Musas prometen decir la verdad.

La *Teogonía* de Hesíodo nos presenta un despliegue automático, por así decirlo, del Caos hasta convertirse en un orden, integrado por una serie de conceptos interpretados ya en forma naturalista ya como dioses —tierra, agua, cielo, éter, día, noche, etcétera—. De aquí se deduce que el Caos es en sustancia divino: lo mismo han de decir luego de sus primeros principios Anaximandro y Anaxímenes, y siempre por la misma razón: que acaban desplegándose en un *kosmos.* Pero este *kosmos* no contiene en Hesíodo solamente elementos naturales, sino también humanos, igualmente divinizados: Eros o el Amor, que preside todo el proceso; *Dike, Eunomía,* Sueño, Muerte, Vejez, Discordia, Victoria, Paz, Fuerza, etc., es decir, todos los elementos de la vida humana, engendrados por los otros. Y, sobre todo, en la evolución de los dioses, desde los dioses naturales, pasando por los titanes y monstruos diversos hasta llegar a Zeus, que es esencialmente el dios inteligente [68], se da el paradigma de una concepción del desarrollo del *kosmos* como desembocando en una construcción racional. Este Dios racional será, en los *Trabajos y Días* sobre todo, pero también en la Teogonía, el Dios de la Justicia: es obra de justicia el dominar la fuerza incontrolada

62 Cf. p. 93.
63 Fr. A 9.
64 B 1, 14.
65 Fr. B 94.
66 Cf. Gigon, *Die Theologie der Vorsokratiker,* l. c., p. 137.
67 Cf. Snell, «Human Knowledge and divine Knowledge», *ob. cit.,* cap. 7.
68 *Teogonía,* 551, 655 s., 730.

y violenta de los titanes o el castigar los engaños de Prometeo. Aunque persisten aún rasgos tradicionales. De una manera aún vaga e implícita encontramos ya en Hesíodo una doctrina optimista que cree que en el mundo natural y el humano actúa una inteligencia —ya inmanente, ya, a partir de un momento dado, exterior a él— que produce un orden alejado de la antigua arbitrariedad.

En Anaximandro y Anaxímenes, según decíamos, se habla ya en un sentido semejante del carácter divino de sus primeros principios [69], el *ápeiron* o materia indeterminada y el aire, respectivamente. Pero el aire de Anaxímenes, como luego el de Diógenes de Apolonia, es al tiempo el alma del hombre; no parece dudoso que encierra al menos un elemento racional, como es desde luego el caso en Diógenes de Apolonia [70]. Pues el *ápeiron* de Anaximandro es concebido como fuerza ordenadora (κυβερνᾷ «gobierna») y sin duda con él está emparentada la *dike* o justicia cósmica de que hablamos; el aire debe de ser igualmente no solo una divinidad abstracta, sino también un principio ordenador personal: con Zeus lo identifica Diógenes de Apolonia [71] —y antes de él Esquilo en un pasaje famoso [72]—, quien añade que la organización del mundo testimonia una inteligencia. Hay aquí una defensa de Anaxímenes (y Anaxágoras), como polémica contra Demócrito.

Como se ve, el hombre queda englobado dentro de un mundo que tiene un principio de progreso y ordenación. En Anaximandro incluso [73] se nos habla de los orígenes animales del hombre —a su vez los primeros animales nacen de la tierra húmeda— y de su progreso. Toda esta concepción es llevada mucho más adelante, en el siglo V, por Demócrito, Anaxágoras y los sofistas; pero ya en el VI o en el paso del VI al V encontramos en Heráclito, Parménides y Jenófanes importantes avances que tendrán su repercusión en Esquilo cuando, continuando a Solón, desarrolle de nuevo y con otro espíritu el tema de la Justicia.

Heráclito escribió un pequeño libro en el que, en un estilo profético de máximas voluntariamente oscuras, se hace una llamada a los hombres para que sigan el *logos* o razón. Este *logos* es al tiempo un principio ordenador del mundo, del cual se abstrae ya aunque conserve adherencias materiales (el fuego). Y como tal principio ordenador es al tiempo divino, «quiere y no quiere ser llamado Zeus» [74], frase que subraya las dificultades que hay

69 Cf. Jäger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, p. 75.
70 A 19.
71 A 8.
72 Fr. 70. En realidad es una interpretación panteísta.
73 A 30.
74 B 32.

para racionalizar totalmente la figura tradicional de Zeus. De ahí que la sabiduría sea conocer la inteligencia que gobierna el todo [75]; evidentemente esta sabiduría ha creado la justicia cósmica que impone una ley al Sol [76].

Pero al tiempo ese *logos* y sabiduría son humanos: lo tomamos en la respiración del *logos* divino [77]. De ahí que sea «común» a todos los hombres [78] y que todos deban apoyarse en él, como la ciudad en la ley [79]. Aunque hay muchos hombres que viven dormidos y proceden como si no existiese ese *logos* común [80]: es a estos a los que predica Heráclito. Hay con todo una conciencia clara de la unidad de lo humano: «el mono más hermoso es feo comparado con la raza humana» [81]; «todos los hombres son capaces de conocerse a sí mismos y tener *sophrosyne*» [82]; unidad que encuentra su expresión en la ley, una ley que emana de la ley divina [83] y que el pueblo debe defender como sus murallas [84]. Las diferencias entre los hombres dependerán, por tanto, de ese su «estar despiertos», abiertos, al *logos* común, no de su estirpe familiar; de ahí la frase «uno es para mí muchos, si es el mejor» [85].

Así, pues, el ideal de la justicia y la ley es la realización de un orden divino que es concebido como un orden racional. El ideal absoluto de la aristocracia es aceptado, pero, como luego ocurrirá en Sócrates y Platón, es concebido como la ley de la razón, como solidario con el orden de la naturaleza. Y es extendido a toda la humanidad. Cuando se expresa mediante términos comunes y concretos, encontramos los ya conocidos: la justicia del Sol es no traspasar la medida; la virtud humana común ya hemos visto que es la *sophrosyne* y en otro fragmento [86] se dice que la *sophrosyne* es la mayor *areté*, y la sabiduría, decir la verdad; se ataca a la *hybris* [87]. Todos estos conceptos tienden a coincidir: representan la práctica y respeto del *logos* encarnado en la ley y que tiene una base comunitaria. Heráclito predica

75 B 41.
76 B 94.
77 A 16.
78 B 2.
79 B 114.
80 B 1.
81 B 82.
82 B 116.
83 B 114.
84 B 44.
85 B 49.
86 B 112.
87 B 43. Y se insiste en la dificultad de dominar la pasión (B 85), en la fuerza del carácter individual (B 119), la no conveniencia de que se cumplan todos nuestros deseos (B 110), la falta de γνώμη del ἦθος del hombre (B 78).

este *logos* y tiene conciencia de la superioridad de su nueva ciencia sobre la tradicional de los aedos. Al mismo tiempo, es consciente de la limitación del conocimiento humano, de los caminos secretos de Dios. La unidad de los contrarios solo por El es percibida; por El y por el sabio que conoce su *gnome*. Para El todo puede ser «hermoso, bueno y justo» [88] —los tres términos griegos de valor reunidos—, como el dolor infligido por un médico puede ser saludable [89].

Heráclito ha fijado las bases teóricas de una posible investigación del acontecer natural y del acontecer humano, con vistas a la fijación de las leyes de ambos, concebidas como de carácter divino. Por supuesto, su dios está a cierta distancia y no interviene por ira personal como el de la mitología [90]. Esas leyes son concebidas como normas ejemplares: lo que «es», «debe ser». Son justicia. Lo que no vemos claro es la concepción política concreta que favorece Heráclito. En un fragmento se nos dice que persuadió al tirano Malancomas a abandonar la tiranía [91]: evidentemente, es cosa de *hybris*, injusticia por tanto. En otros se dice que «uno vale por muchos si es el mejor» [92], que «es también ley obedecer al consejo de una solo» [93] y se censura a los milesios que desterraron a Hermodoro, el «más útil» de ellos, con la frase «que no haya entre nosotros uno más útil, y si lo hay, que esté en otra parte y entre otros» [94]. Parece anticiparse aquí el ideal del gobierno por el más sabio, el más «despierto» al *logos*, como en el *Político* de Platón. Pero esto es más bien un expediente en vista de la ceguera de los muchos. De más trascendencia a la larga es la idea de la comunidad humana en el *logos* y la creencia en la posibilidad de un progreso hacia ese *logos*, que es el que determina la imagen de la relación entre los hombres de la *polis*.

Heráclito y los pensadores que le siguen han continuado, por otra parte, el intento de ruptura del cuadro trágico de la acción humana que ya había comenzado Solón con su creencia de que es la injusticia la que es castigada. Pero el radicalismo es mayor en cuanto que no subsisten los factores imprevisibles del éxito y fracaso que coexistían en Solón con los otros; y también, en cuanto que, al ser la *areté* —justicia y *sophrosyne*— esencialmente seguimiento del *logos* o conocimiento, el fracaso es solamente ignorancia. Se puede aspirar a ajustarse al verdadero

88 B 102.
89 B 58.
90 Sobre la purificación y la distancia del dios, cf. Fr. B 5.
91 A 3.
92 B 49.
93 B 33.
94 B 121.

curso del acontecer desarrollando el *logos* y huyendo así de la *hybris* y los elementos irracionales del alma (ἦθος, θυμός). Esquilo es otra vez anticipado. La diferencia respecto a Sócrates es que todavía no se admite una virtud interior independiente del «éxito» o fracaso exterior. Pero ya está presente la definición del hombre como ser racional, en vez de la puramente dialéctica de ser inferior a Dios, aunque no ajeno a El [95]. Y, por supuesto, la definición de Dios como ser racional en forma más clara que en los poetas. Definición que deja un amplio campo al misterio en cuanto que Dios es «día y noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre» [96] y «la guerra es el padre de todo» [97]. La ley del devenir es compleja y oscura y presenta como conflicto lo que en el fondo es armonía; pero late una esperanza en su racionalidad última. El *nomos* o ley es al tiempo *physis* o naturaleza, pero naturaleza que gusta de ocultarse [98].

Parménides es mucho más teórico que Heráclito —que lo es más que Solón— y no se ocupa directamente de la justicia de los hombres. Pero en su poema hay un principio común con el de Heráclito en cuanto el pensamiento coincide con el Ser [99]. Es esta Justicia, que tiene las llaves de las puertas que separan el día de la noche [100], la que lleva a Parménides a conocer esa verdad [101]; y la que impide que el Ser nazca o muera [102]. Hay una necesidad en el Ser que se refleja en el pensamiento [103]. En suma, la justicia, la verdad y la razón expresan la necesidad del Ser. La diferencia respecto a Heráclito es que se suprime la idea del movimiento y los elementos discordantes, en vez de ser englobados en una unidad más profunda se declaran inexistentes, producto de la apariencia. Desde nuestro punto de vista, esto no tiene mayor importancia. Parménides no ha sacado consecuencias respecto a la justicia humana; pero los fundamentos desde los que podrían obtenerse están sentados y son los mismos de Heráclito. Otra vez tenemos una definición objetiva de una norma única que es igual a la razón; norma que en el mundo del Ser actúa sin cambios, es decir, es una estructura y no una ley dinámica como en Heráclito, por más que esta última busque

[95] Cf. *supra*, p. 66; *El concepto del hombre en la antigua Grecia*, Madrid, 1955, p. 50; «Ciencia griega y Ciencia moderna», *Rev. Univ. Madrid*, 9, 1960, p. 362.
[96] B 67.
[97] B 53.
[98] B 123.
[99] B 3.
[100] B 1, 14.
[101] B 1, 22 ss.
[102] B 8, 14.
[103] B 8, 36, etc.

estados perfectos tras las periódicas destrucciones del mundo [104]. Aplicar la inmutabilidad absoluta del Ser al mundo humano era difícilmente realizable y Parménides, desde luego, no llevó a cabo la empresa. Falta en él, de otra parte, un lugar para la idea de Dios, aunque el Ser esté dotado de algunos atributos divinos. Es Heráclito por todo ello el que más influye en el pensamiento sobre el hombre —aparte de que Parménides es ya en parte contemporáneo de Esquilo, según parece—. Las consecuencias de sus ideas las hallaremos principalmente en Platón.

Finalmente, hablemos de Jenófanes, que hoy se tiende más bien [105] a considerar influido por Parménides y que, junto a él, vive en la última mitad del siglo VI y primera parte del V. Sea de ello lo que quiera, lo importante para nosotros es que ningún autor griego ha llevado más lejos que él la racionalización y moralización de lo divino. Hay un solo Dios, que con su razón (νόου φρενί) gobierna el todo [106]. Se rechaza su antropormosfismo, sus vicios humanos —robar, fornicar, engañar— con polémica explícita contra la concepción tradicional de Homero y Hesíodo. De igual manera, los hombres deben pedir a los dioses como cosa más importante «el poder obrar la justicia» [107]. La *areté* incluye el no complacerse en relatos —que son falsedad— ni en las discordias civiles [108]: es decir, consiste en justicia y *sophrosyne*, que forma con la *euphrosyne* —así corregida— el fondo de la elegía que venimos citando. De otra parte, Jenófanes elogia la *areté* del sabio, capaz de enriquecer a su ciudad, y critica las recompensas a la inútil *areté* agonal de los vencedores en los Juegos [109]. «No es justo preferir la fuerza a la útil sabiduría» [110], representada por el poeta [111]. Otra vez hallamos unidas, en lo divino y en lo humano, justicia y sabiduría; en lo humano, esta se traduce en riqueza de la ciudad y *eunomía* o buen gobierno. Son otra vez los temas de Heráclito. Hay un ideal de justicia y razón, enseñadas por un hombre y sostenidas por un paradigma y una intervención divinas; tienen aún fundamentalmente un papel a desempeñar en beneficio de la ciudad —dan concordia y prosperidad, como en Solón—. No están aún interiorizadas. La mayor diferencia respecto a Heráclito con-

104 Cf. «Ciencia griega y Ciencia moderna», l. c., p. 373 ss.
105 Cf. la bibliografía en *Líricos griegos*, II, p. 77 ss., con más datos e interpretaciones sobre Jenófanes. Este nace el 565, pero vivía aún en el 473.
106 B 25.
107 Fr. 1, 13 ss.
108 Fr. 1, 18 ss.
109 Fr. 2, 1 ss.
110 Fr. 2, 13.
111 Frs. 2, 11 y 7, 2.

siste en que el radicalismo de Jenófanes es más radical y transparente, no deja la esfera de lo que, en palabras de Heráclito, es injusto para el hombre pero justo para Dios [112].

En Jenófanes, finalmente, volvemos a hallar una idea de Anaximandro que tendrá importancia en la filosofía del siglo v: la de la evolución que lleva de la tierra y el agua al animal, de este al hombre, y que, luego, produce el progreso de este [113]. Se nos dice que los dioses no enseñaron todo a los hombres, sino que estos «con el tiempo, a fuerza de búsqueda, lo encontraron mejor». Jenófanes cree en un progreso humano, debido a la capacidad racional del hombre. Pero ha habido interrupciones: por no aplicarla y engañarse groseramente, el hombre ha creado dioses antropomorfos. Jenófanes cree poder, con su sabiduría, ayudar a los hombres al progreso. Aunque no ignora que lo relativo a los dioses y al todo, según lo expone, está sujeto a la opinión [114].

Llevada al terreno político, la equiparación de Justicia y razón en estos pensadores y su definición del hombre —y de Dios— como razón, contienen un germen del principio de la *isonomía* o igualdad legal, para expresarla con el lema democrático. Ya Alcmeón de Crotona, hacia el año 500, formuló expresamente la teoría de que la salud del cuerpo humano proviene de la *isonomía* de los elementos que lo componen y la enfermedad, de la oligarquía de uno solo [115]. En política, la *isonomía* es proclamada como constitución de Atenas en el escolio 10, que alude al establecimiento de la democracia. Luego, en el siglo v, Empédocles y la medicina hipocrática mantienen teorías semejantes. Hay que partir siempre del paralelo que conocemos entre mundo físico y mundo moral.

Aunque no es del todo seguro que Parménides y Jenófanes pudieran ser conocidos por Esquilo [116], no hay duda de que reflejan un ambiente intelectual que es imprescindible tener en cuenta, al menos en esbozo, para comprender sus tragedias. Prescindiendo ahora de la doctrina de la *isonomía,* no creo dudoso que

[112] Pero en el Fr. B 23 se dice que su νόημα o pensamiento no es semejante al del hombre.

[113] Havelock, *ob. cit.*, p. 104 ss., y Deichgräber, «Xenophanes περὶ φύσεως», *RhM* 87, 1938, pp. 1-31. También, ahora, muy especialmente, Martín S. Ruipérez, *La aparición de la idea de progreso en la antigua Grecia,* Universidad de Salamanca, 1964.

[114] A 34.

[115] Sobre el carácter democrático de esta doctrina, cf. Vlastos, «Isonomía», *AJPh* 74, 1953, p. 363. Según él, ya Anaximandro B 1 (la *dike* que se dan las cosas unas a otras) es una concepción democrática.

[116] Creo que es lo más probable, sin embargo, al menos para sus últimas obras, el *Prometeo* y la *Orestíada,* que son las más interesantes desde nuestro punto de vista.

incluso en la concepción pindárica de la divinidad como poder, sabiduría, verdad y pensamiento [117], se percibe ya esta influencia. Pero Píndaro niega las posibilidades de conocimiento racional y de rotura del círculo trágico de la existencia que estos autores ofrecen. No hay duda, de otra parte, de que su racionalismo de científicos alejados de la práctica hace demasiado avanzados a estos pensadores para la conservadora Atenas, que se enfrenta en esta época con problemas prácticos urgentes, los mismos que habían ocupado a Solón. Su ignorancia de la *areté* agonal no resulta comprensible tampoco en Atenas, en la que juega aún un papel tan importante. Su optimismo al definir al hombre como un ser de razón choca con la creencia en la fuerza de la *hybris*. Su Dios filosófico se aleja a veces demasiado del verdadero Dios de la experiencia religiosa; la purificación del concepto de Zeus le da de un lado hondura, pero de otro le deja alejado y distante [118]. Aparte de esto, Atenas no acepta tampoco la eliminación racional de tantos elementos religiosos populares ni, sobre todo, su imagen del *kosmos*, que saca a los astros, los fenómenos meteorológicos, etc., del mundo de lo sacral.

Por todo ello, los filósofos son solo un fermento en el desarrollo del espíritu ático. Su raíz está en una sociedad fundamentalmente aristocrática y conservadora, que ha pasado ya, sin embargo, por las vicisitudes que han producido un Solón —y los tiranos y jefes democráticos que le siguieron—. Es un mundo problemático del que Esquilo y la democracia ateniense quieren hacer un *kosmos* sin sacrificar en lo fundamental los valores tradicionales. Heráclito y los demás son una ayuda, pero no se seguirá de momento su ruda cirugía.

3. *La liberación del individuo.*

Paralelo con los movimientos anteriores sigue otro en parte consustancial con él, en parte diferente. Es el surgir de lo individual, a veces en conexión precisamente con la idea de Justicia, pero en todo caso comportando una fuerte carga afectiva contra la norma tradicional. La alianza con la ideología de la medida, la *sophrosyne* y el valor superior de lo comunal es muy varia y mudable; a la larga estos valores logran absorber en lo fundamental el movimiento. Pero como precedente y, con frecuencia,

[117] Cf. p. 67 y pasajes como *P.* 5, 122, Διός τοι νόος μέγας κυβερνᾷ; *P.* 3, 29, πάντα ἴσαντι νόῳ (Apolo).

[118] Cf., por ejemplo, Heráclito B 5 (crítica de las purificaciones y el culto de las imágenes); Jenófanes B 18 (no todo lo enseñaron los dioses a los hombres), etc. La sofística continuará estas ideas.

germen de determinadas actitudes de los pensadores del siglo v, conviene dirigirle al menos una rápida mirada.

Con Arquíloco, en pleno siglo VII, el pueblo ha comenzado a ligarse de una manera efectiva al armazón de la *polis*. Ya hemos hablado de esto y de cómo su concepción resignada y heroica de la vida —aceptación de la acción con conciencia de su riesgo— es de raigambre homérica y aristocrática. Al mismo tiempo, logra disciplinar, siguiendo modelos homéricos y hesiódicos, un género popular como es el Yambo, hasta lograr, por primera vez en la literatura griega, el pequeño poema de composición cerrada y armónica [119]. La fábula, también de origen popular, es tratada igual que lo era el mito en la literatura aristocrática. La concepción de la propia personalidad del poeta, por diferente que esta sea del ideal homérico y aristocrático, es aplicada a la manera homérica: siempre se ve la intervención de un dios, sea en el amor del poeta [120], en el extravío de Licambes [121], en los sentimientos de los hombres en general [122] e, incluso, en el resultado de las batallas [123]. En suma, hallamos en Arquíloco la extensión al pueblo, como miembro de la ciudad, de las tradiciones de la aristocracia, y la conformación en el mismo sentido de las tradiciones de este: incluso su literatura, su realismo carente del deseo de gloria, pero no menos puesto al servicio de la *polis*, etcétera. Un cierto sentido de moderación en la acción [124] y la proclama lanzada contra la *hybris* de la tiranía [125] están en la misma línea [126].

Y, sin embargo, Solón y los demás hombres empeñados en lograr una auténtica aceptación por el pueblo de la idea del Estado, tendrán que corregir mucho de la acción de Arquíloco en lo que tiene de falta de *sophrosyne*. Bien cierto es que el héroe homérico peca contra esta virtud, según hemos dicho, y que la aceptación de medida y *sophrosyne* como norma general es parte de un movimiento posterior en lo fundamental a Arquíloco. Pero sus excesos van mucho más allá de lo que es normal en Homero y, sin duda alguna, en la moral de la aristocracia contemporánea. Injuria violenta, fina ironía, sátira, sarcasmo, desprecio, amenaza, nostalgia de amor, indignación ante la Justicia pisoteada, estos y otros sentimientos se abren paso tu-

119 Cf. *Actas del Primer Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, 1958, p. 186 s.
120 Fr. 95.
121 Fr. 23.
122 Fr. 212.
123 Cf. sobre esto y lo que sigue mis *Líricos griegos*, I, p. 15 ss.
124 Fr. 211.
125 Fr. 102.
126 Arquíloco va más allá cuando propone como modelo en el último poema la *aurea mediocritas* del carpintero Carón.

multuosamente en los versos de nuestro poeta. Su franqueza e impudor, su obscenidad y crueldad, su realismo implacable, todo esto puede definirse como falta de *sophrosyne*. Procede sin duda de las raíces populares del yambo en los cultos de Deméter y Dioniso —dioses muy citados por el poeta y sin importancia en la epopeya y la poesía aristocrática— en los que se daba rienda suelta a la afectividad reprimida. La justicia, la gran aportación de Arquíloco —tras Hesíodo— es pasión violenta que exige el respeto a unos principios y se traduce en un crudo deseo de venganza, no delimitación de un orden regular como en Solón. Con esto se anticipan temas de la tragedia, como ya hallamos en Arquíloco una concepción trágica de la existencia que Solón y Esquilo se encargarán luego de suavizar en sentidos diferentes; como su descubrimiento del amor es un anticipo del que llevará a cabo el individualismo de los sofistas. Para un oligarca de fines del siglo V, Critias [127], Arquíloco es el prototipo de lo abominable por su *hybris*, su impudor al contarnos su origen espúreo y su miseria, su adulterio, su abandono del escudo. Píndaro le censura también por sus injurias [128]. Evidentemente, la asimilación del *demos* a la nobleza irá más lejos del punto en que la dejó Arquíloco. Pero en él hay claros precedentes de todos los elementos pasionales de la literatura del siglo V, incluso de la tragedia, y, también, de los elementos de individualismo egoísta que se desarrollaron al fin de dicho siglo. Ello se debe a una misma causa: la eliminación de la *sophrosyne* en el carácter del héroe trágico o en la comedia, o en todo un tipo de pensamiento. Hay que tener en cuenta, creo, que la evolución de las ideas tuvo lugar en forma más radical en Jonia y el Egeo que en Atenas y el continente. Ya Calino [129], en el mismo siglo VII, echa en cara a sus conciudadanos de Efeso la falta de decisión para enfrentarse con los cimerios. La aceptación por el pueblo de los ideales de la *polis*, que para nosotros aparece reflejada por primera vez en Arquíloco, tiene en realidad que ser más antigua y que haber comportado a la vez un mayor grado de medida y *sophrosyne*. El individualismo y la aceptación de la *polis* como mera conveniencia es evidentemente una innovación. De un lado llevó a la reacción innovadora de «Licurgo», Solón, etcétera, que aceptó la idea de la Justicia, pero solo como reconstrucción de un orden que se iba deteriorando y salvó de momento la situación. De otro, el completo individualismo y falta de sentido de lo colectivo que hallamos en el siglo VI en los versos pesimistas y hedonistas de Mimnermo de Colofón [130] y,

127 En Eliano, *VH* X, 13, 1.
128 *P.* 2, 55.
129 Fr. 1.
130 Con excepción de los fragmentos de la *Esmirneida*, en que, como

sobre todo, en los poemas cínicos y casi deshelenizados de Hiponacte de Efeso [131].

Esta *hybris* de Arquíloco e Hiponacte tiene, por lo demás, un cierto paralelo en las truculencias de algunos poemas de la Colección Teognídea en que se predica el odio al pueblo sin restricciones. Su representante capital en política es, sin embargo, el tipo del tirano, aquel que, en los versos de Solón, consentiría en ser desollado con tal de detentar el poder un solo día [132]. Su justicia, históricamente, rebasará la norma solónica de «no dar ni quitar atribuciones (τιμή) al pueblo» y llegará al reparto de tierras y a una verdadera revolución. Combatirá incluso contra la poesía aristocrática (Homero, prohibido por Clístenes) y fomentará los cultos de Dioniso y Deméter y los géneros literarios con ellos relacionados; Clístenes dio a Dioniso los coros que celebraban a Adrasto, Pisístrato creó los concursos trágicos. No se olvide que para la aristocracia representan la *hybris* tanto el pueblo como el tirano, que actúan como aliados. Y, sin embargo, su actitud popular se justifica como una satisfacción a la justicia, comprendida cada vez más como igualdad *(isonomía)*. Sobre todo esto hemos de volver al hablar de la política innovadora. Aquí queríamos aludir solamente al tipo de hombre individual y desligado de ataduras tradicionales que es el tirano, el cual, como antes Arquíloco, aliaba la idea de la Justicia con un personalismo que, de una u otra manera, rompía antiguas estructuras. Aunque Solón en su momento y, tras los tiranos, la democracia, vuelven a crear un orden que excluye la *hybris* individual. Orden que avanza cada vez más por el camino de la igualdad.

Por el momento dejamos el tema político y dirigimos nuestra atención a otros movimientos individualistas de la época, también sometidos a la presión de la concepción basada en la *sophrosyne* y en los valores colectivos. Me refiero a las religiones místicas e individualistas que, frente a la de Apolo, buscan la proximidad del creyente respecto a su dios e incluso le hacen promesas para el más allá si sigue una «vida» conforme a ciertas normas que nada tienen que ver con la ciudad. Me refiero en primer término a los cultos de Deméter y Dioniso, de que ya hemos hablado. El segundo unió los elementos de dolor y alegría implícitos en el mito dionisíaco —muerte y resurrección del dios— y estos elementos aparecen también en el culto de Demé-

Calino, exhorta a sus conciudadanos a defenderse del enemigo exterior (Aliates). Cf. *Líricos griegos*, I, p. 210 s.

[131] Pero el tema de sus *Epodos* es sensiblemente el mismo que el de los de Arquíloco: la injuria contra el enemigo que ha obrado contra la justicia.

[132] Fr. 23, 5 ss.

ter —mito del rapto de Core y de su retorno—. El dionisismo acabó por perder sus elementos místicos y asociarse al culto de Apolo délfico [133], pero de él nació el orfismo, que desarrolló ampliamente la doctrina de una «vida» pura y la de los premios y castigos tras la muerte [134]. Esta pureza es en parte ritual, en parte moral; en ambos casos, cosa individual. Así como en el dionisismo está ya implícita la exaltación del dolor propia de la tragedia, en el orfismo hallamos los precedentes de la doctrina de la inmortalidad del alma tal como es expuesta en el *Fedón* platónico, y de la «vida» filosófica en Platón en general. De igual modo, los misterios de Eleusis, creados sobre el culto de Demeter, actúan sobre los mistas creando impresiones (πθάη) más que enseñanzas y favorecen el desarrollo de creencias muy semejantes: premios de ultratumba para los fieles que llevan una «vida pura». La admisión de los esclavos demuestra cuán alejada estaba esta religión del espíritu de la ciudad, por más que por esta fuera acogida por obra de la democracia.

En todos estos cultos hallamos siempre la falta de *sophrosyne* que se traduce en una exaltación del sentimiento y de la fe individual y una atención a la salvación personal prestada por una moral sin relación con los ideales colectivos. Hay aquí gérmenes importantes que actuarán en el pensamiento del siglo v. Aunque, desde luego, no aparece todavía una clara interiorización; moral y rito van unidos. Por otra parte, también aquí hay que decir que estas corrientes no ejercieron una acción decisiva sobre el pensamiento democrático [135]; la alianza de la justicia y la moralidad con la medida y los valores colectivos se impuso también aquí. El influjo tuvo lugar en forma esporádica y por cauces poco claros, aunque ya en Píndaro, en la segunda Olímpica [136], hallemos una fusión de mentalidad aristocrática y orfismo y otra asociación de este tipo se da en la filosofía pitagórica [137].

Finalmente, y para terminar, notemos cómo al final del período que nos ocupa vive una serie de brillantes individualidades un tanto desligadas de los lazos de patria y alejadas de la vieja *areté* agonal y la vieja *sophrosyne*. Tampoco ellas representan el modelo de los grandes hombres de Atenas; pero no por ello dejan de aportar importantes fermentos a la cultura del siglo v.

[133] Cf. Nilsson, *Historia de la religiosidad griega*, trad. esp., Madrid, 1953, p. 34.

[134] Cf. Nilsson, *A History of greek Religion*, Oxford, 1925, p. 117; Jäger, *ob. cit.*, p. 91.

[135] Cf. p. 158.

[136] Cf. Alsina, «Pitagorismo y orfismo. Dos observaciones», *Emerita*, 27, 1959, p. 15 ss.

[137] Pero Pisístrato favoreció sin duda el orfismo, pues a su círculo perteneció Onomácrito, uno de los órficos más importantes.

En realidad, todos los poetas, filósofos, gobernantes y legisladores de que hemos hablado presentan ya rasgos individualizados. La pura tradición aristocrática es el mundo del eterno círculo de la tradición sin historia; el solo hecho de exponerla y justificarla por escrito es testimonio de una elaboración racional. Píndaro trata de ganar para su causa a los tiranos de Sicilia —procediendo con cierta ilogicidad de principios— y su misma vida de cantor asalariado no se avenía muy bien con los ideales aristocráticos. Teognis lucha en un mundo inestable. Y en mayor o menor grado lo mismo ocurre con las demás personalidades mencionadas, que buscan soluciones racionales a los problemas planteados o que creen encontrar una inspiración religiosa individual para descubrir esa misma razón.

Pero aquí nos referimos a los hombres que se desligan ya más completamente de los viejos ideales y renuncian simplemente a ellos creando otros nuevos que no tienen gran relación con la ciudad ni siquiera con una búsqueda de una *areté* cualquiera. Personajes como el poeta mendigo Hiponacte o el también poeta errante Mimnermo, ya mencionados, o los purificadores órficos que van de ciudad en ciudad. O los poetas que viven en las cortes de los tiranos y cultivan una especie de arte por el arte, con un ideal de *euphrosyne* y esteticismo: Anacreonte, Pratinas, Laso de Hermíone, Simónides. Sus sucesores son los sofistas y otros personajes del siglo v. Todos ellos son testigos de que en ciertos ambientes se había avanzado mucho más rápidamente de lo que sucedió en Atenas por el camino de la disolución del orden antiguo.

De entre todos, el más interesante y el más fecundo para el porvenir es Simónides de Ceos, contemporáneo algo más viejo de Esquilo. Hombre versátil, supo componer con emoción y sencillez lapidaria los epitafios de los muertos en la lucha nacional contra el persa. Otras veces tocó los temas tradicionales de la gloria o de la *areté* al servicio de la *polis*. Pero no es esto lo más característico de él. En sus trenos insiste una y otra vez en el viejo tema del ciclo, de lo imprevisible del destino humano; y de esta comprobación se deduce una consideración melancólica de la vida humana. Ante la muerte pierden valor riqueza y *areté* [138]. Hay dolor ante la tierna belleza del niño Arquemoro, muerto por la serpiente [139], y Dánae lo siente al contemplar, dentro de su cofre juguete de las olas, a su hijo Perseo que duerme sin temor, y le pide que siga durmiendo, y a Zeus, padre del niño, que termine este dolor, aunque ello vaya contra *dike*. Un sentimiento de piedad sobre el destino humano se deduce aquí

[138] Fr. 8.
[139] Fr. 29.

ya de la idea de la muerte, como antes en Mimnermo, pero por un sentimiento de solidaridad humana y no ya por el tema de la pérdida del placer. Homero ha revivido en los versos de Simónides, aunque privado de sus héroes y su ideal agonal. Pues al ser del hombre pertenece el que sea imposible una *areté* perfecta «de pies, manos y espíritu» y acompañada por el éxito: los dioses no conceden esto [140]. Y el poeta se contenta con «no hacer voluntariamente nada feo *(aiskhrón)*». Por primera vez la *areté* se ha voluntariamente interiorizado y limitado, separada del éxito [141]. El poeta, por otra parte, no está tan seguro de la fuerza de la razón: «la apariencia hace violencia incluso a la verdad» [142].

En Simónides encontramos los comienzos de una nueva humanidad; humanidad de aspiraciones más limitadas que la de Esquilo. Pues a lo largo de este último apartado hemos alcanzado avances del pensamiento jonio que van más allá de los puntos de partida del de la Atenas del siglo v. Luego serán vueltos a lograr y, a veces, rebasados, para bien o para mal.

4. *Historia y política racionales.*

Vimos arriba que la tradición aristocrática, al buscar reproducir un modelo del pasado o, mejor, un modelo eterno, vive fuera de la historia. El héroe pindárico renueva una *areté* que es innata en su familia; y retrocediendo hasta el mito es fácil observar que, aunque en los héroes pindáricos haya lógicamente diversas generaciones, idealmente constituyen una esfera única. En cuanto a la política práctica, esto se traduce en un mantenimiento del *statu quo* tradicional que incluye, por supuesto, un estado endémico de pequeñas luchas y disputas fronterizas que dan ocasión para realizar de nuevo las viejas *aretai*.

Junto a este panorama encontramos en la época arcaica el de las individualidades que van creando el concepto de la historia como un progreso de racionalización y las otras individualidades, las que realizan esta idea de la historia en la práctica. En ambos casos el progreso racional es concebido como conduciendo a un éxito material —poder, riqueza— y como solidario con el progreso de la Justicia. Es un progresismo racional que será continuado en el siglo v por Esquilo y la sofística, pero que choca con la verdadera teoría histórica de la aristocracia: la que afirma la inestabilidad de lo humano, la imposibilidad de

140 Fr. 4.
141 Pero esta *areté* incluye «la justicia que favorece a la ciudad».
142 Fr. 55.

la previsión y el cálculo, y trata de sanar esta incapacidad radical del hombre mediante la idea de la medida.

Ya en la *Teogonía* de Hesíodo sorprendíamos la idea de un desarrollo general del caos al *kosmos*, que culminaba en Zeus, el dios inteligente y justo. En *Los trabajos y los días* la tesis del éxito de la justicia y el trabajo lleva implícito un optimismo semejante que coexiste, sin embargo, con la visión pesimista que, ante el espectáculo de las injusticias del presente, ve en el pasado una decadencia moral. En Solón existe un optimismo semejante en el poema sobre las edades del hombre [143]: hasta una cierta edad por lo menos hay un progreso en dirección a la justicia, que es la virtud más preciada. En la política práctica, Solón está convencido del éxito de una acción inteligente en el sentido de la justicia, cual es la suya. De los filósofos, citamos a Anaximandro y Jenófanes [144], que ven en la historia del hombre un progreso desde la materia inanimada al animal, el hombre primitivo y el civilizado. El hombre fue capaz de ayudarse a sí mismo [145] y Jenófanes precisa que no todo se lo dieron los dioses, sino que él mismo con el tiempo a fuerza de buscar encontró cada cosa [146]. Esto es una respuesta a la teoría tradicional que cree que son los dioses (Hefesto, Atenea, Demeter, Dioniso...) o héroes (Triptólemo, Palamedes...) los que hicieron al hombre el regalo de las artes. Este progreso «técnico» del hombre será completado por Protágoras con el moral.

Todas estas teorías creen de una u otra manera en un progreso en línea recta —lo que se combina en Hesíodo con una decadencia también en línea recta, concebida míticamente (relato de las edades del mundo)—. Ambos puntos de vista pueden combinarse mediante una teoría cíclica que comporte una sucesión de construcciones y destrucciones del *kosmos* según los principios que predominen en él. Heráclito y, en el siglo v, Empédocles, sostienen esta tesis para el mundo físico; Platón, en el mito del *Político*, para el mundo físico y el humano [147]. En todo caso, para el período observable se deduce de aquí la idea de una regularidad de la historia; en Herodoto hallaremos la idea del ciclo de las constituciones, de origen sofístico, que luego pasa a Platón y Aristóteles; Tucídides deducirá la existencia de leyes históricas. En Heráclito, con su teoría de la igualdad de los contrarios y la evolución presidida por el *logos*, se encuentra ya el germen teórico de los futuros desarrollos. En suma: existe un plano superior que constituye el ideal hacia el que progresa la

143 Fr. 19.
144 Cf. *supra*, p. 103.
145 Anaximandro, A 30.
146 Jenófanes, B 18.
147 Cf. Havelock, *ob. cit.*, p. 52 ss.

historia o desde el que degenera. Está muy lejos esta concepción, que fructifica en el siglo V, de la nuestra actual de la historia. Pero esta es de origen muy reciente [148].

Un primer comienzo de plasmación en una obra escrita de esta nueva concepción de la existencia de un desarrollo histórico la encontramos en la *Teogonía* de Hesíodo, a que hemos aludido, que acaba descendiendo del plano divino al de los hombres. A su lado está el llamado ciclo épico, que ordena en forma cronológica los temas míticos, describiéndonos, por ejemplo, los diferentes períodos de la guerra de Troya. Está compuesto por poetas individuales de los que conocemos por lo menos los nombres y las patrias. Y luego, ya en el siglo VI, van apareciendo los pequeños λόγοι o relatos sobre ciudades o países, al lado de los cuales están poemas como la *Esmirneida* de Mimnermo o la *Fundación de Colofón* de Jenófanes [149]. Por mucha mezcla que haya de elementos ahistóricos —geografía, etnografía, etc.—, en ellos el mito se considera como un comienzo que es totalmente diferente de la historia posterior. En realidad, ya Homero tenía conciencia de esa diferencia esencial cuando criticaba, por ejemplo, los sacrificios humanos hechos en la pira de Patroclo [150]; pero su tarea es precisamente ocultar esa diferencia y ver en el pasado un modelo. Frente a esta concepción, la que trabajosamente se abre paso coloca su ideal en el futuro. En él reúne prosperidad y justicia.

Por esta concepción lucha la política activa de estos siglos en las ciudades ribereñas del Egeo. En todas ellas bulle una vida incontenible que se desborda en empresas comerciales —facilitadas por la introducción de la moneda— y en la colonización. Hay muchas veces ya programas colectivos de acción, como el establecimiento común fundado por las ciudades jonias en Náucratis para comerciar con Egipto o la creación de la Liga peloponesia y su consecuente política contra los tiranos. La sublevación jónica del 503 contra los persas testimonia ya una acción colectiva de los griegos con un ideal definido, acción en la que participaron también Atenas y Eretria. Antes, Pisístrato organizó ya una política exterior que contaba con una serie de puntos de apoyo indispensables para los suministros de Atenas, el comercio exterior y la solidaridad política [151]. Hay, un poco en todas partes, brillantes personalidades que repudian los modos de vivir tradicionales y buscan la ampliación de la riqueza y el poder de las ciudades mediante el desarrollo del capitalismo, el comer-

148 Cf. «Ciencia griega y Ciencia moderna», l. c., pp. 381, 397 s.
149 Cf. *Líricos griegos*, I, p. 210 ss.; II, p. 82.
150 *Il.* XXIII, 176.
151 Cf. Schachermeyr, *ob. cit.*, p. 137 ss. y mapa.

cio y las industrias, el reparto de «zonas de influencia», las alianzas.

Pero es la política interior la más interesante. Legisladores como Solón tratan de restaurar un equilibrio amenazado limitando los excesos de los nobles y remediando las injusticias sufridas por el pueblo; insuflando además sangre nueva a la aristocracia al crear sistemas timocráticos. Pero ello se sintió como insuficiente: la tiranía, tan temida por la aristocracia, acaba por llegar en todas partes menos en Esparta. Lo característico es que la nueva concepción de la *dike* o justicia ya no la identifica con el viejo orden, sino que se avanza por un camino igualitario: ya hemos visto los fundamentos teóricos de esta posición. Para romper el viejo orden no se vacilará en procedimientos y se recurrirá al único posible: aprovechar la ambición de un noble destacado que se hará «tirano» —palabra en principio sin valor peyorativo— al servicio del pueblo. En otras palabras, se trata de una revolución. Lo que es *hybris* para los nobles es *dike* para el pueblo. El tirano realiza en lo político la misma revolución que Heráclito o Jenófanes en lo ideológico. La justificación de su personalidad aislada está en su particular *sophía* o sabiduría; alguno (Periandro) llegó a entrar en el círculo de los Siete Sabios [152]. Pero por esencia propugnan un ideal de igualdad, incluso en lo económico. Reparten tierras, dan trabajo en sus grandes obras públicas; crean los grandes cultos y fiestas nacionales, que dan un hogar moral y religioso al pueblo; organizan una administración eficiente del Estado sin vacilar en recurrir a los impuestos directos; aflojan un tanto el ideal obsesivo de la medida y la *sophrosyne,* admitiendo formas religiosas populares y reuniendo en torno a sí círculos de poetas e intelectuales evolucionados; favorecen el desarrollo económico y las empresas exteriores. Son, más aún que Solón y los legisladores, los verdaderos creadores del ideal de la *polis,* los que hicieron que el pueblo se adhiriera sinceramente a él. Adoptaron una «presentación» popular: trato llano con el pueblo, admitiendo incluso someterse a juicio cuando se les citaba (así Pisístrato) y dejando intactas las magistraturas, pues ellos eran teóricamente ciudadanos como los demás que solo se distinguían por poseer una guardia. Y pusieron como lemas los de la justicia, la benevolencia recíproca entre los ciudadanos y la democracia: «no hagas nada por dinero», «buena voluntad es mejor guardia que las armas», «democracia es mejor que tiranía» son lemas de Periandro. Con ellos colaboraba la aristocracia de mejor o peor grado, como se ve por las listas de los arcontes bajo la tiranía

[152] Sobre la σοφία de Pisístrato, cf. la anécdota que cuenta Heródoto I 60, que tiene igual significado aunque sea inventada.

en Atenas [153]. Son el antecedente de un «jefe del pueblo» (δημαγωγός) como Pericles, que los cómicos comparaban con Pisístrato.

En suma: con los tiranos, más aún que con los legisladores, encontramos una política conforme a plan que busca una organización estatal que asegure el poder de la ciudad y el bienestar material de todos los ciudadanos, así como su unidad y concordia dentro de la *polis*. Son un resultado de la Ilustración arcaica. Al servicio de estos ideales no vacilan en atacar directamente el viejo orden aristocrático. Los avances que lograron fueron prácticamente irreversibles. Y, en definitiva, la evolución siguió, cuando no fue violentamente rota, por los cauces que abrieron.

Lo que sucedió seguidamente fue que, para la continuación de esa evolución, sobraban precisamente ellos. Pasando el tiempo, algunos habían abusado de su poder o se habían visto forzados a represalias; en suma: estaban demasiado en conflicto con la idea de justicia e igualdad para seguir representándola. Para limitarnos a Atenas, que es el tema que nos interesa principalmente en este libro, lo esencial es anotar que llega un momento en que tiene lugar una inversión de las alianzas: los nobles o parte de ellos —concretamente, los Alcmeónidas— ven que si quieren acabar con los tiranos tienen que reconocer las conquistas del pueblo y contar con él. Los intentos que habían llevado a cabo para derrocarlos —episodio de Lipsidrion, tiranicidio de Harmodio y Aristogitón— habían sido frustrados [154]. Los Alcmeónidas desterrados acudieron a Esparta, que les ayudó a derribar al tirano Hipias, que había quedado vivo al ser muerto su hermano (año 501). Pero el alcmeónida Clístenes no cometió el error de restaurar el gobierno aristocrático como esperaba Esparta e intentó hacer fallidamente Iságoras; al contrario, fue el verdadero fundador de la democracia ateniense al reformar la constitución en el sentido mismo de Pisístrato, pero sin Pisístrato. En bien de esta alianza y reconciliación con el pueblo se falseó la historia: el conocido escolio en honor de los tiranicidas [155] dice que estos liberaron e hicieron democracia (ἰσονόμους) a Atenas al matar al tirano. Se les atribuye así un éxito falso y una intención democrática dudosa, ocultando el un tanto humillante episodio de la intervención de Esparta, que resultó completamente estafada.

Esta alianza de aristocracia y pueblo para la creación del

[153] Sobre Milcíades, cf. concretamente Wade-Gery, «Miltiades», en *Essais in greek History*, Oxford, 1958, p. 155 ss.

[154] Como, inversamente, se frustró el intento de Cilón de hacerse tirano antes que Pisístrato por no contar con el pueblo.

[155] Escolio ático 10.

nuevo Estado es el hecho decisivo de que depende toda la historia de Atenas en el siglo v, por más que la tensión entre ambas haya subsistido siempre y al final se haya agravado peligrosamente. En definitiva, la constitución y el pensamiento de Atenas en este siglo no arranca directamente de los más avanzados de los filósofos y pensadores jonios, que solo sirvieron de fermento; ya hemos insistido en este punto de vista. A la ruptura revolucionaria del viejo orden, realizada por los tiranos, siguió la creación de uno nuevo que aceptando las consecuencias de la revolución, e incluso ampliándolas, creó un equilibrio más o menos precario, pero eficiente.

Este equilibrio puede ser caracterizado como una aceptación por el pueblo de los principios fundamentales de la aristocracia, pero con garantías suficientes que le asegurarán que no perderá su nueva posición y que la aristocracia dependerá en último extremo de él para cualquier decisión importante. Mediante la ley del ostracismo, que condena a diez años de destierro a quienquiera que sentencie el pueblo en una Asamblea con al menos 6.000 ciudadanos presentes, el pueblo acepta la teoría de los nobles de que el exceso de poder lleva inevitablemente a la *hybris*, es decir, a la tiranía, pues debe tenerse en cuenta que se condenaba al ostracismo a ciudadanos que no habían alterado la legalidad y que solamente se temía que, dado su prestigio, pudieran hacerlo; de que es interés de todos evitar esa tiranía; y, en consecuencia, toma precauciones contra la tentación de cualquiera de los nobles de convertirse en tirano. De otra parte, la creación de las diez tribus territoriales sustituyendo a las gentilicias, y de sus subdivisiones las 30 trittyes también territoriales, rompe el poder de la nobleza como cuerpo organizado. A ello contribuiría también, sin duda, el nuevo Consejo de los 500 (50 por tribu), aunque no conocemos exactamente sus atribuciones ni si era elegido por sorteo o no, ni siquiera la fecha de su creación [156]; y, desde luego, otras reformas relacionadas con la primera, sobre todo la división del ejército en unidades reclutadas según las tribus. La Asamblea recuperó también su poder, que era el decisivo; según algunos, comenzaron ahora a desarrollarse los luego poderosos tribunales populares (la Heliea).

En suma: el pueblo se acoge a la teoría de los propios aristócratas de evitar la desmesura e *hybris;* para ello toma en sus manos el control del Estado. Pero si detenta legalmente el poder y puede llevar este principio a la práctica en cualquier eventua-

156 Las incertidumbres de la constitución de Clístenes son muchas; cf. C. Hignett, *A History of the athenian Constitution*, Oxford, 1958, página 124 y siguientes. Pero no creo suficiente la argumentación de p. 159 ss. para demostrar que el ostracismo es posterior a Clístenes.

lidad, no lo ejerce directamente. Es, en sustancia, la clase noble y los ricos en general —la primera clase de Solón— la que lo hace a través del arcontado, otorgado por votación, a través también del Consejo del Areópago, compuesto a título vitalicio por los ex arcontes. El principio de la igualdad se combina con el del *axioma* o prestigio: la preparación para el mando de la clase noble es reconocida por el pueblo y, en consecuencia, son ellos los que llevan el timón del Estado; pero por elección del pueblo y bajo su control. Este no insiste en lograr su igualación económica, contentándose con lo obtenido ya, que le es reconocido. No hay más repartos de tierras. Y el juramento impuesto al Consejo es seguramente un medio para evitar nuevas revoluciones, dejando la de Clístenes como definitiva [157].

Así, por una serie de golpes y contragolpes, Atenas ha vuelto a una situación semejante a la establecida por Solón —que, convertidos en objeto de abominación los tiranos, se considera ahora como fundador oficial del régimen—; solo que a un nivel superior. La última etapa no ha sido el producto de una revolución ideológica, sino de un compromiso del que sale ganando la idea de la ciudad. Quitados los elementos que estimaba injustos, el pueblo admite la guía de los nobles. Y busca asimilar sus ideales: la *areté* agonal al servicio de la *polis*, la piedad para con los dioses, la medida y la *sophrosyne*. Reconoce incluso implícitamente una superioridad para el gobierno a la clase superior; pero toma precauciones ante su posible *hybris*. La mayor holgura de su situación en lo político y económico le hacen aceptar esto como expresión de la justicia. El ideal de la justicia como razón igualitaria ha constituido un fermento revolucionario importante [158] y volverá a constituirlo cada vez que el pueblo se encuentre a disgusto dentro del orden establecido; pero de momento es olvidado. Como se condena todo individualismo que rompa la medida y la tradición de un modo excesivo. Se cree en un equilibrio entre conveniencia de la ciudad y conveniencia individual, aristocracia y pueblo, acción y medida. Los dioses lo defienden. Este es el punto de partida de Esquilo.

157 Así, Wade-Gery, «The Law of Kleisthenes», *ob. cit.*, p. 135 ss. y sobre todo 146 ss. Las leyes de Clístenes habían sido votadas seguramente por el Consejo y la Asamblea: se quiere evitar ahora que vuelva a emplearse el procedimiento.

158 Cf. Solón, Fr. 23, 21 (petición de ἰσομοιρία, igualdad en el reparto de tierras).

5. *Balance de la época arcaica.*

Hemos podido observar que la época arcaica no es solamente un precedente del siglo v ateniense, sino también en muchos aspectos un desarrollo que rebasa la situación de Atenas al comenzarlo. La ciudad ha participado un momento en un fenómeno común a Grecia toda: la tiranía. Pero no ha participado apenas de otro modo en los desarrollos más avanzados del nuevo espíritu. Es una ciudad conservadora y tradicional, que guarda viejos cultos religiosos, no ha tomado parte en la empresa de la colonización y permanece fundamentalmente agraria. Su espíritu guerrero y comunitario no se ha debilitado como en Jonia; las ideologías modernas y racionales le han afectado en medida escasa. Y ha preferido llegar a un acuerdo práctico y basado en las realidades: la democracia de Clístenes. Al basarse en realidades, dará un fruto eficiente y duradero. Fundamentalmente, su labor consistirá en asimilar el pueblo a los nobles y extender a él la cultura por aquellos creada.Pero al ser un acuerdo de política práctica, basado en la mutua conveniencia del pueblo y de los Alcmeónidas —y toda la aristocracia tras ellos—, dejará abiertos multitud de problemas teóricos, fuente de posibles conflictos o evoluciones futuras. Algunos habían sido ya explicitados fuera de Atenas y fueron luego redescubiertos. En torno a ellos gira toda la lucha ideológica y política que estudiamos en el presente libro.

Por ejemplo, queda abierto el problema de la *physis* especial de los nobles, afirmada por estos con pasión y semirreconocida por el pueblo, pero que a la larga ha de negar éste para ser fiel al principio de la igualdad, sentado como uno de los dos aspectos de la constitución. En torno a él tiene lugar la lucha por el mando en la ciudad, pues el pueblo llegará un momento en que querrá ejercerlo directamente. De momento, la concepción de la justicia se ha acoplado al esquema del respeto al orden establecido; pero esto no será sin dificultades teóricas. De otro lado, permanecerá vivo el conflicto entre concepción optimista y racional de la política y de la vida humana en general y la teoría quietista de la aristocracia, que busca solo un equilibrio. La *sophrosyne* tendrá que enfrentarse, en un juego complejo de ideas, con la explosión de lo irracional o con los sentimientos humanitarios deducidos de la idea del ciclo. Y luego se plantearán las posibilidades ya antes citadas de la relativización e interiorización de la *areté*, de la pérdida de vigor de la idea comunitaria en beneficio del individualismo, etc. Y otras nuevas como

la autonomía de lo humano respecto a lo divino. De otra parte, entre los mismos valores de la aristocracia hemos visto que hay tensión y problema, y también esto saldrá a luz. A veces la conciencia del conflicto llega, en una época ya racional, a la categoría de lo trágico; otras se busca una conciliación.

En suma, Atenas ha creado la democracia en un encuentro de voluntades y conveniencias. A lo largo del siglo v habrá de explorar con su inteligencia y su intuición las soluciones para darle coherencia y éxito práctico. Los conflictos políticos se doblarán con otros ideológicos, que se debatirán en torno a las diversas concepciones del hombre. Sea cual sea el resultado, será interesante y aleccionador seguir paso a paso este experimento.

PARTE II

La lucha de la idea democrática

CAPITULO 1

Los ideales humanos y políticos de la Atenas de Esquilo

1. *Las Guerras Médicas en la conciencia de Atenas.*

Con Esquilo entramos en una fase nueva de la historia intelectual de Grecia. En Atenas, una ciudad tradicional, pero que gracias a Solón y Clístenes había logrado ya ampliar la base de sus instituciones y su ideología después de haber pasado por un estadio puramente aristocrático, se emprende la constitución de un nuevo orden político y humano. Por de pronto, la constitución de Clístenes, cuyas características hemos esbozado, se mantiene sin alteración esencial hasta la revolución de Efialtes del año 462. Este nuevo orden es considerado como justicia *(dike)* a partir de Clístenes, y es Esquilo el que va a intentar su justificación teórica; en su nacimiento, decíamos, hay más una transación práctica que un programa. Es característica en la evolución del pensamiento político en Atenas la alternación de los avances democráticos, apoyados en una concepción de *dike* como basada en principios eternos no seguidos por la praxis de la época, por otros períodos intermedios en que, una vez efectuado un nuevo ajuste, se estima realizada la *dike* abstracta en la *dike* de Atenas. El período que ahora vamos a estudiar es uno de estos. Pero la ideología de Esquilo, que de él brota y a él responde, es demasiado profunda y ambiciosa para limitarse a explicar el momento presente del poeta. Hace esto, pero también lo trasciende y eleva a un prototipo ideal de vida humana. En él confluyen todas las corrientes anteriores y de él salen convertidas en la base de toda la evolución futura.

Esquilo parte muy concretamente del momento actual de su

ciudad, de sus experiencias vitales. Sin ellas no puede comprenderse su obra: es de su participación en la lucha contra el medo y no de sus tragedias de lo que se jacta en su epitafio [1]. Por eso comenzamos nuestra exposición con este bosquejo histórico, que atiende no a una crítica erudita de los detalles, sino a estudiar el significado ideológico de los hechos cardinales.

De entre ellos, ninguno más significativo que las Guerras Médicas. Son estas las que han afirmado y consolidado el sentimiento comunitario de aristocracia y pueblo en cuanto interesados vitalmente en la defensa de una misma *polis*. Atenas ha tomado conciencia de sí misma: de su poderío, que a partir de ahora va a desplegarse en el Egeo para defender a los jonios; de la justicia de su causa, que ha sido premiada por los dioses con la victoria; de la superioridad de su régimen político frente al tiránico de los persas. No es solamente que las necesidades de la defensa obliguen a olvidar rencillas y estrechar las filas frente al enemigo. Es que, además, de acuerdo con los ideales de la vieja mentalidad griega que hemos estudiado [2], el triunfo es garantía de *areté*, excelencia. La victoria lograda «demuestra» que Atenas tiene como ciudad una organización mejor en cuanto que más eficiente; «demuestra», de otra parte, que Atenas ha recibido ayuda divina [3], es decir, que su causa es justa. O sea, que la organización de la ciudad es justa; la victoria es la mayor garantía [4]. Esta es la concepción que prevalece de momento. En ella entra también un elemento de sobriedad, *sophrosyne* y gravedad que descarta la frivolidad, el lujo y el individualismo jónicos, barridos por la conciencia del peligro corrido y de que aquellas virtudes han sido decisivas para la victoria. A la larga se deducirán también otras consecuencias que serán factor de desequilibrio: el pueblo, que ha contribuido decisivamente al triunfo luchando en las naves, querrá tener derecho a una parte mayor en el gobierno de la ciudad; y, en general, se cobrará confianza en el papel de la inteligencia humana en la historia, lo que no va sin contradicción con la concepción de la aristocracia y también la de Solón. En suma, todos los movimientos posteriores del pensamiento y la política ateniense arrancan de las Guerras Médicas que, sin aportar ningún elemento realmente nuevo, potencian todos los tanteos anteriores hasta colocarlos en un nivel más alto.

En principio puede decirse que las Guerras Médicas son libradas por los griegos a la manera tradicional, no a la de la política racional de que hablábamos en el capítulo precedente.

1 Pausanias, I, 14, 5; Ateneo, XIV, 627 C-D.
2 Cf. p. 40 ss.
3 Sobre esta doble interpretación de la acción humana cf. p. 43.
4 Cf. 89 ss.

Mientras en la guerra del Peloponeso Atenas procede conforme a un plan —en realidad hay dos, el de Pericles y el del ala imperialista—, aquí este elemento está representado fundamentalmente por la actuación de Temístocles, un adelantado del mundo que vendrá luego. Fuera de esto, la respuesta ateniense y griega en general a la ofensiva persa en Asia primero y en Europa después fue desorganizada e improvisada. La sublevación de las ciudades griegas de Asia el año 500, fue una empresa insensata, que además tuvo, según Heródoto [5], un motivo personal en el miedo de Aristágoras, tirano de Mileto bajo los persas, debido a haber fracasado en su intento de entregarles Naxos. En todo caso, los jonios desoyeron los consejos de Hecateo, el historiador, de abstenerse de esta guerra imposible o, ya que la hacían, organizar una flota poderosa financiándola con los tesoros del templo de Apolo Didimeo [6]. Y, cuando pidieron ayuda a Grecia, solo lograron 20 trirremes enviados por Atenas y 5 por Eretria. Por su parte, Atenas siguió una política vacilante: al primer revés retiró los barcos y aun multó al poeta Frínico por haber recordado a los atenienses la derrota sufrida en Jonia en la tragedia «La toma de Mileto». Evidentemente, había un partido deseoso de evitar el choque; ya Clístenes había intentado llegar a un acuerdo con Persia, temeroso de Esparta, y aun sus enviados —desautorizados luego en Atenas— habían aceptado la sumisión a Darío [7]. En fecha posterior, entre ambas Guerras Médicas (490-480), hay historiadores que creen que, como se afirmaba en Atenas y niega Heródoto, los Alcmeónidas practicaron también una política pro-persa. A esto serían debidos los ostracismos en dicho período de los principales Alcmeónidas (Megacles, Jantipo, quizá Alcibíades), así como el de Hiparco hijo de Carmo, un pariente del tirano Hipias (a quien quisieron los persas restituir el poder sobre Atenas). Sea de esto lo que quiera [8], hemos de añadir al cuadro las eternas vacilaciones de Esparta; sus escrúpulos religiosos, que hacen que sus hombres lleguen tarde a Maratón y a las Termópilas (salvo una pequeña avanzada); su falta de visión, que se traduce en continuos intentos por retirarse al Peloponeso desde Eubea o Salamina o en el hecho de que Atenas hubiera de recurrir a las amenazas para hacerles dar en Grecia central la batalla de Platea; su incapacidad para otro plan de combate que no fuera el tradicional del ataque frontal de los hoplitas, como se vio en Platea, donde el espartano Amomfareto se negó a seguir al ejército que se retiraba bus-

[5] V, 35.
[6] Herodoto, V, 36.
[7] Cf. Hignett, *ob. cit.*, p. 180.
[8] Cf. p. 125, en contra de la interpretación mencionada.

cando mejores posiciones por considerarlo una cobardía[9]. En cuanto a las demás ciudades, fueron muchas las que se pusieron al lado del persa, como las de Beocia o Tesalia, o se declararon neutrales como Argos. El sentimiento de la comunidad de los griegos y el mismo concepto de una guerra panhelénica por la libertad solo poco a poco fueron difundiéndose como consecuencia de la victoria. La ofensiva antipersa que la sigue, destinada a liberar a los jonios, nos traslada ya a un mundo de ideas generales y claras y de planteamientos racionales.

No es, pues, extraño que, dadas estas circunstancias y la enorme superioridad numérica de los persas, los griegos atribuyeran fundamentalmente su victoria a los dioses, sin desconocer por eso otros factores como son la superioridad del armamento de los hoplitas griegos, la habilidad de los marinos o el planeamiento de Temístocles[10]. Al propio Temístocles atribuye Heródoto esta creencia[11] de que la victoria no se debió a los hombres, sino a los dioses y a los héroes que les habían ayudado; y antes de Platea, según el mismo historiador[12], los atenienses contestaron a Alejandro de Macedonia, que intentaba que se sometieran a Jerjes, que conocían su inferioridad numérica, pero confiaban en los dioses aliados y en los héroes cuyos santuarios había invadido el persa. Los relatos de las Guerras Médicas, sobre todo los de Heródoto y Plutarco, están llenos de estas intervenciones divinas a favor de los griegos. El enviado ateniense que va a Esparta a pedir ayuda contra la expedición persa del año 490, se encuentra en Arcadia con el dios Pan, quien promete ayuda para Atenas[13]. En Maratón combate al lado de los atenienses el héroe Equetlo[14], así como Teseo[15]; el tirano Hipias, que viene con los persas, tiene un presagio desfavorable[16]; Delfos es defendido por los héroes Filaco y Autónoo[17]. Los prodigios se acumulan en torno a Salamina. La serpiente guardián de la Acrópolis de Atenas desaparece, indicando que los atenienses deben abandonar la ciudad[18]. Una lechuza vuela por la derecha y se

9 Heródoto, IX, 53 ss.

10 Nuestros datos proceden principalmente de Atenas: no solo los de Esquilo, sino también los de Heródoto, que allí tomó conciencia del significado de la lucha; y los de Plutarco y otros historiadores tardíos, que beben indudablemente en fuentes atenienses. Por lo demás, en buena parte representan el sentir común de los griegos.

11 VIII, 109.

12 VIII, 143.

13 Heródoto, VI, 105.

14 Pausanias, I, 32, 4.

15 Plutarco, *Teseo*, 35.

16 Heródoto, VI, 107.

17 Heródoto, VIII, 39.

18 Heródoto, VIII, 41; Plutarco, *Temístocles*, 10.

posa en el barco de Temístocles [19]. Y cuando la batalla, brilla en Eleusis luz y se oyen voces como si se celebrara la procesión de Iaco; sube de allí una nube que se dirige a los barcos de Atenas; al tiempo, se ven las formas de los Eácidas, que desde Egina extienden sus manos sobre la flota griega [20]. Un barco misterioso hace saber a los corintios que la batalla ha sido ganada por los griegos [21]. También los héroes de Platea ayudan a los griegos en la batalla [22] y estos les dedican sacrificios [23]. Y no hablemos de los oráculos que constantemente apoyan a los griegos o humillan a los persas [24].

Pero, con ser todo esto importante, no es todavía lo decisivo. Las Guerras Médicas fueron para los griegos una experiencia religiosa, la del castigo divino del hombre que busca un poder excesivo [25]. Todas las fuentes griegas contemporáneas describen los hechos de una manera semejante: la impresión que había producido en los jonios la caída de Polícrates de Samos o del rey Creso y que llevó a Heródoto a consideraciones de este tipo, se multiplica aquí. La teoría de la *hybris* del hombre que causa la ruina de la ciudad, explicada por Solón [26], se aplica ahora antes que nada a las relaciones entre Estados. El oráculo de Baquis, transmitido por Heródoto [27], habla de la «loca esperanza» de los persas, de Dike que apagará su Hartazgo, hijo de Hybris [28]. El propio Heródoto prepara cuidadosamente la explicación de la derrota persa mediante la conversación de Jerjes y Artabano cuando este intenta disuadir al primero de la expedición antes de pasar a Europa [29]. Dios no deja que otro que él se muestre orgulloso, pues es envidioso; luego se pasa a otra concepción, según la cual es *hybris* y es malo y peligroso el querer cada día más cosas; grandes ejércitos han caído ante otros más pequeños. Y siguen los diversos episodios —el ultraje inferido al Helesponto, el canal del Atos, el saqueo de los templos— que van poniendo al descubierto esta naturaleza de Jerjes. Ha invadido lo que no es suyo, ha querido abarcar demasiado uniendo Europa y Asia bajo un solo dueño [30] y ha sido castigado. La concep-

19 Plutarco, *Temístocles*, 12.
20 Plutarco, *Temístocles*, 15 (y Heródoto, VIII, 83: los atenienses traen en un barco desde Egina a los Eácidas para que les ayuden).
21 Heródoto, VIII, 94.
22 Plutarco, *Arístides*, 11.
23 *Ibidem*, 21; Tucídades, III, 58.
24 Heródoto, VIII, 20, 77; Plutarco, *Temístocles*, 10; *Arístides*, 19; etcétera.
25 Cf. Pohlenz, *Die griechische Tragödie*, Göttingen, 1954, I, p. 144.
26 Cf. *supra*, p. 93.
27 VIII, 77.
28 Genealogía inversa a la de Solón, cf. *supra*, p. 94.
29 VII, 10 ss.
30 VIII, 109.

ción de Heródoto no está tan claramente volcada del lado de la justicia como la de Solón; pero es la que predomina sobre la del mero cambio de las fortunas o «ciclo de las cosas humanas» [31].

Para Teognis [32] la característica de los medos es otra vez la *hybris*. Pero es sobre todo la posición de Esquilo en sus *Persas*, representados solamente ocho años después de Salamina, la que interesa. En él culmina la interpretación religiosa de la victoria: curiosamente, la basada en la idea de la protección divina de la justicia se complementa con la que se funda en la envidia de los dioses. En ciertos momentos en que hablan los persas se dice simplemente que Palas ha salvado a Atenas y un demonio o dios indeterminado ha hundido a Persia [33]. Pero el «engaño del dios» no es más que Ate, el castigo de la *hybris* [34]. Más adelante, el falso mensajero enviado por Temístocles para incitar a Jerjes a dar la batalla en Salamina, es considerado por los persas como un *alastor* o dios malévolo y su éxito es prueba para ellos de la envidia divina [35]; pero en un pasaje posterior el coro, integrado por ancianos persas, atribuye la derrota a Zeus [36]; y después aún la sombra de Darío hace responsable solidariamente a Jerjes y a Zeus [37]. Al final de la pieza se insiste una y otra vez en el tema del castigo: Jerjes ha procedido con audacia impía al esclavizar con un puente el Bósforo, corriente divina [38]; Platea es castigo de la *hybris* y orgullo impío de los persas, que han arrasado los santuarios griegos [39], entrando en el orden natural que lleva del orgullo a la *hybris* y de esta a la *ate* o infortunio [40]; Zeus castiga la audacia excesiva y Jerjes debe aprender *sophrosyne*. El coro, Darío, Atossa, todos los persas dan la lección a Jerjes, que llega al final de la obra llorando y destrozado [41].

Es difícil para nosotros asimilar esta doble interpretación de la acción humana, en la cual hay un elemento de responsabilidad y, consecuentemente, está sometida a una sanción divina, pero que al tiempo se representa como inspirada por un dios —in-

31 Es notable que en la conversación de Jerjes y Artabano sea el primero el que cree en los altibajos imprevisibles de la fortuna y el segundo en los peligros de la *hybris*. Los hechos dan la razón a esta última posición.

32 773 ss.

33 Esquilo, *Persas*, 345 ss. Cf. también 495, 515, 714, 942, etc.

34 115 ss.

35 356 ss.

36 532.

37 739 ss.

38 746.

39 807 ss.

40 822 ss.

41 827 ss.

cluso un dios malevolente—. Esta segunda concepción y la correspondiente a la ayuda de divinidades amigas aparece, sin embargo, en segundo plano en la interpretación de las Guerras Médicas por Heródoto y Esquilo; siempre se coloca en labios persas en el momento en que no se ha profundizado todavía en el significado último de la derrota. Ha podido estudiarse [42] cómo Esquilo, incluso deformando los hechos o alterando su importancia, ha creado un *crescendo* —derrota de la flota, muerte de los nobles persas en Psitalia, huida de Jerjes y aniquilamiento de su ejército cuando el Estrimón se hiela por obra del dios— que alcanza su climax en la entrada de Jerjes y que recalca paso a paso la intervención divina contra él, explicada por Darío y a veces entrevista ya antes por el coro. Darío es precisamente para Esquilo el contraste que pone aún más de relieve quién es Jerjes: en él van unidas la piedad, el buen gobierno, la moderación y la falta de crueldad con la protección divina y el éxito [43].

De todo lo que precede se deduce un enfrentamiento al puro ideal de conquista propio de la moral agonal y heroica. La democracia ateniense ha asimilado la concepción solónica y la ha aplicado a la historia de los conflictos entre naciones; no la puramente aristocrática de Píndaro, que propugna simplemente un equilibrio entre acción y restricción, riesgo que da la gloria y prudencia que evita la caída. En los *Persas*, el destino guerrero de este pueblo no acaba en gloria, sino en Ate [44]. Jerjes, al hacer su expedición, ha cedido al reproche de los que le acusaban de cobardía (ἀνανδρία), calificados de *kakoí* («malos» en el doble sentido de «injustos» y «causantes de fracaso»): es decir, los valores restrictivos de la justicia pesan más que los agonales incluso en el campo de la guerra [45]. Heródoto piensa de un modo parecido. La guerra ofensiva es para él un mal absoluto y censura incluso el levantamiento jónico del año 500 [46]. Constantemente investiga quiénes comenzaron la *adikía* o injusticia [47]; para él es *dike* o justicia castigar al sublevado [48] y vengarse [49], aunque con ciertas limitaciones como la de no causar daño al propio pue-

[42] Cf. Kitto, *Greek Tragedy*, Londres², 1950, p. 39 ss.
[43] 650 ss., 709. También Ciro se le equipara (772).
[44] 93 ss.
[45] 753. Por supuesto, quedan contradicciones aunque disimuladas. Ciro y Darío, por más que se hable de su justicia y benevolencia (cf. *supra*), eran conquistadores igual que Jerjes. Pero pertenecían ya al pasado y no se profundizaba en ellos, utilizándose sus nombres a efectos de contraste.
[46] Heródoto, V, 97.
[47] Por ejemplo, los escitas contra Darío (IV, 1); cf. I, 2 (discusión de este tema en relación con las luchas de europeos y asiáticos).
[48] I, 115.
[49] VII, 137.

blo [50]. Incluso se llega a afirmar en un pasaje [51] que es de justicia el no desear conquistas.

Bajo la impresión de la invasión persa se llegó de esta manera a condenar como injusticia, en el plano internacional, cualquier ruptura del orden existente. Es la idea solónica de la reconstitución de un orden social alterado la que ahora se aplica a este campo; la caída de Creso y Polícrates sin culpa suya aparente se inserta más bien en la idea del ciclo: humillación del poderoso por el dios. Esta reconstrucción se hace con ayuda divina, según hemos dicho; pero también interviene la acción humana. De un lado, la *hybris* de Jerjes causa la derrota persa, como ha quedado dicho. Y de otro, los griegos son protagonistas, junto con los dioses, de su victoria. En este punto hemos de detenernos, porque de él se deducen consecuencias importantes y problemas graves.

Todo lo expuesto anteriormente no quiere decir en modo alguno que la concepción griega de las Guerras Médicas renuncie a los valores agonales, de éxito externo, y a los de gloria. Como en Solón, la justicia va acompañada de estos valores. La derrota persa se considera como vergonzosa: por ejemplo, para hablar de una derrota de Mardonio, Heródoto [52] dice que «luchó en forma vergonzosa» (αἰσχρῶς); en Esquilo la derrota persa es igualmente «vergüenza» (αἶσχη) [53], los nobles persas mueren en Psitalia «vergonzosamente» (αἰσχρῶς), con una muerte sin gloria [54]. Inversamente, la victoria griega es gloriosa. Por Heródoto y Plutarco sabemos cómo después de cada batalla se concedían premios al mejor (ἀριστεῖα) al individuo o ciudad que más se hubiese distinguido: esta distinción se concedió a Euribíades tras Salamina [55], a Platea tras la batalla allí librada [56]; Temístocles marcha a Esparta «para ser honrado» [57]. Esto está en la mejor tradición homérica y aristocrática. El tema de la gloria de ciudades y combatientes aparece una y otra vez en los epitafios de Simónides; Heródoto acompaña a cada batalla la relación de los que se han distinguido en ella y en toda su obra está presente la intención —expresada al principio— de exaltar la gloria de los héroes [58]; los *Persas* son un canto a la gloria de Atenas; y en el mismo

50 I, 129.
51 III, 21. Cf. en sentido semejante IX, 122 (aunque aquí se habla más bien de conveniencia).
52 VI, 45.
53 *Persas*, 332.
54 444.
55 Heródoto, VIII, 124.
56 Plutarco, *Arístides*, 20.
57 Heródoto, VIII, 123; Plutarco, *Temístocles*, 17.
58 Sobre Atenas, cf., por ejemplo, VI, 86; sobre la gloria de Leónidas, VII, 220; etc.

Píndaro [59] la gloria de la ciudad está unida a su triunfo en la lucha por la libertad. En las palabras de los embajadores atenienses en diversos pasajes de Tucídides, en los elogios de Atenas pronunciados en el entierro de los muertos de guerra o bien en panegíricos diversos [60], siempre aparece antes que ningún otro título de gloria el del triunfo contra el persa.

Según la manera de pensar griega que hemos venido estudiando, este triunfo se debió, a más de a la ayuda divina, a la *areté* superior de Atenas. La ciudad cobra ahora conciencia plena de su valor, como tiempo atrás la había cobrado Lacedemonia. Lo nuevo es que el régimen que queda justificado por el triunfo es completamente distinto: la democracia de Clístenes. La justicia en el exterior —falta de espíritu agresivo— y en el interior —respeto al régimen establecido— es fundamentalmente la virtud premiada. Libertad, falta de *hybris*, disciplina libremente aceptada, son los valores de la ciudad de Atenas que se ven recompensados no ya con la paz y prosperidad en el interior, sino también con el triunfo en el exterior. La diferencia respecto a la concepción aristocrática [61], para la cual el triunfo del pueblo es precisamente sinónimo de *hybris*, es patente. En Esquilo y Heródoto y en los demás autores que hemos aludido, los persas son los verdaderos portadores de *hybris*. Es decir: hay una *hybris* externa (política agresiva) y una interna (tiranía); en Atenas faltan una y otra. En el plano divino ambas formas de *hybris*, que son solidarias, son castigadas; la posición justa, opuesta a ambas en los dos terrenos, es premiada. Y en el plano humano esa justicia es *areté*, incluso en el sentido de éxito; ello porque, según se dice ahora, la conciencia de ser libre, sometido solo a una ley libremente aceptada y luchando por el propio interés, aumenta el valor. Pues se juzga todavía en términos de valor más que de capacidad de planeamiento, de inteligencia. El plano de la *areté* tradicional y el de la justicia y libertad quedan así ensamblados; y, a través del segundo, el primero alcanza el éxito y se escapa a la mera ley del «ciclo de las cosas humanas».

Automáticamente, la *areté* deja de ser una cualidad heredada propia de una clase especial. Es un producto de las instituciones atenienses. Aunque los elogios tópicos de Atenas a que antes hacíamos alusión y otros más en el teatro la trasplantan a la Atenas primitiva (Teseo, Damofonte, etc.) y la atribuyen a la autocracia ateniense; en una palabra, convierten a toda Atenas en clase privilegiada a la manera aristocrática y construyen un esquema ahistórico.

59 Fr. 76.
60 Cf. *infra*, p. 132.
61 Cf. p. 83.

Efectivamente, frente a la *hybris* persa —un tirano invadiendo los derechos de sus súbditos y toda Persia los de otros pueblos— los griegos y concretamente los atenienses son caracterizados por su *kosmos* u orden, expresión de su *dike*. Para Heródoto, la tiranía, aun prescindiendo de su agresividad exterior, es por esencia *hybris* y *adikía*, injusticia [62]; en esto los demócratas coinciden con los aristócratas, como quedó dicho; en cambio, en su teoría la democracia *(isonomía)* es lo contrario de *hybris*, con lo que ya no coincidía la aristocracia [63]. Heródoto explica que para Jerjes sus súbditos son esclavos, por lo que cree que con el látigo puede hacerles valientes incluso contra su propia naturaleza [64]; otras veces emplea el recurso de dar recompensas. En cambio, Atenas logró victorias después de la expulsión de los tiranos gracias a la *isegoría* o «igualdad de palabra» (sinónimo de *isonomia)*, pues antes los ciudadanos se comportaban cobardemente por trabajar para un amo [65]. También los lacedemonios son libres, salvo en el respeto que deben a la ley, y por ello superiores a todos [66]. Así, en Salamina los griegos lucharon en orden y en formación y los bárbaros en desorden y confusión, «de modo que era de esperar que sucediera lo que ocurrió» [67]. Este orden y disciplina en la batalla, que hace triunfar a ejércitos menores sobre las grandes masas indisciplinadas y cobardes, es el reflejo del orden interno de las ciudades griegas. Aun las dominadas por una oligarquía son, por comparación con los persas, ciudades libres [68].

Este panorama se reencuentra en Esquilo, pero mucho más concretamente referido a Atenas y su régimen democrático. Los atenienses «no son llamados esclavos ni vasallos de ningún hombre» [69], dice el coro de los *Persas;* y a la pregunta de la reina de cómo una ciudad así puede hacer frente a un ejército ene-

62 Cf. V, 56, 92 ss., etc.

63 VIII, 86.

64 Heródoto, VII, 103.

65 V, 66 s., 78.

66 Palabras de Demarato a Jerjes (VII, 104) que iluminan desde el punto de vista humano (como la conversación de Artabano desde el divino) la derrota de este. Cf. también la anécdota de Bulis y Esperquis (VII, 134 ss.) en que igualmente se opone libertad a esclavitud. Heródoto piensa aquí desde el punto de vista de los «iguales» espartanos, no desde el de todo el Estado (cf. p. 51). Cf. también Hipócrates, *De aer.*, 16, con la misma explicación que Heródoto sobre la cobardía persa. Se trata de una construcción intelectual, pues el mismo Heródoto nos da ejemplos prácticos de su fallo: así el valor de los persas y aun griegos vasallos en Salamina (VIII, 85 s.) o el de los beocios del ejército persa en Platea (IX, 69).

67 VIII, 86.

68 Píndaro, *P.* I, 67 ss. describe en términos semejantes la batalla de Cumas entre Hierón y los cartagineses.

69 *Persas*, 242.

migo, contesta recordando la derrota de Darío. Seguidamente llega el mensajero para contar la de Jerjes, que queda así previamente explicada en el plano humano. Son, pues, ideas contemporáneas de las grandes batallas: Esquilo escribe ocho años después de Salamina, donde combatió, y para los que combatieron; el corego es Pericles, el futuro jefe de la democracia radical. Toda la descripción de la batalla [70] se basa en este principio del orden de los griegos, que luchan por su libertad y por los suyos, y del confuso tumulto de los bárbaros.

Las Guerras Médicas afirmaron así la fe de Atenas en un ideal mixto, que concilia los rasgos de la *areté* aristocrática tradicional —valor, gloria, éxito, *sophrosyne*— con un concepto de la justicia, protegida por los dioses, como libertad y noble disciplina de todos los ciudadanos. Por primera vez la ciudad funciona como una unidad por la cual cada individuo está vitalmente interesado, aceptando su lugar en el orden existente. El programa de Solón se ha realizado y ha sido contrastado por el éxito en la guerra; los valores aristocráticos se han difundido vastamente y han sido ampliados con los nuevos. Claro está que la justicia consiste ahora en una ordenación más avanzada que la de Solón: la de Clístenes. Al hacerla coincidir con la justicia en general, los textos literarios no entran en su descripción pormenorizada en relación con las Guerras Médicas. Pero hemos de ver con ayuda de los datos históricos y, también, de los tipos humanos que se aceptan como ejemplares (Arístides, Cimón), que es a ella a la que se refieren Esquilo y Heródoto cuando hablan de justicia, libertad y ley en relación con Atenas. Lo esencial consiste en la aceptación general de un equilibrio o armonía que hace compaginable el principio de la igualdad con el de la utilización de cada cual en sus capacidades naturales y aun tradicionales. Tanto los nobles como el pueblo aceptan en consecuencia en la práctica ciertas limitaciones y colaboran en un espíritu de concordia, al servicio de la ciudad. En lo esencial esta situación no varía hasta la revolución de Efialtes del año 462.

Los relatos de las Guerras Médicas y de la continuación de la guerra con el persa es natural que, aparte de ideas generales sobre la constitución interna, pormenoricen más lo referente a la política exterior. Como se sabe, tras Platea continúa la lucha, siempre bajo la dirección de Esparta, con el programa de la liberación de los griegos sometidos aún a Persia. Todos los textos están de acuerdo en que si Atenas tomó luego el mando y Arístides fundó el año 477 la Liga Marítima para proseguir con más vigor la lucha, ello fue a petición de los propios jonios,

[70] 412 ss.

cansados de las arbitrariedades del rey espartano Pausanias, y con consentimiento de la propia Esparta, que prefería dejar a Atenas esta carga. La Liga se funda, pues, sobre la idea democrática del mando libremente aceptado y con un objetivo limitado como es la liberación de los griegos. Hay un Consejo de la Liga en el que cada ciudad tiene su voto y el tesoro se establece en una pequeña isla cual es Delos. Veremos luego que las cosas evolucionaron en un sentido diferente, hasta convertirse la Liga en un imperio de Atenas y ser una viva contradicción de los ideales igualitarios defendidos en política interior. Pero en nuestro período Atenas, en lo fundamental, se mantiene fiel a sus principios: acepta la colaboración con Esparta y la dirección de la Liga en el sentido indicado de pura preeminencia debida al *axíoma* o prestigio, pero dentro de la igualdad. Atenas sigue a Arístides y Cimón, no a Temístocles. Aunque, veremos, hay ya tendencia a un cambio en la conducta para con los aliados.

La teoría ateniense, recogida por Pericles en Tucídides [71], pero, sobre todo, por los autores de Epitafios y Panegíricos, es que Atenas, al ponerse al frente de los jonios, ha realizado un acto generoso de protección a ciudades hermanas más débiles; así en los Epitafios de Lisias, Platón *(Menexeno)*, Demóstenes, Hiperides; los Panatenaicos de Isócrates y Elio Arístides y el Panegírico de Isócrates. Estos tópicos vuelven a aparecer en la representación que los mitos atenienses hacen de los orígenes de la ciudad: Teseo, Demofonte y los atenienses en general derrotan a los pueblos invasores tales como las amazonas y ayudan a los necesitados de auxilio (Esquilo: *Eleusinias, Euménides;* Sófocles: *Triptólemo, Edipo en Colono;* Eurípides: *Heraclidas, Erecteo, Heracles, Suplicantes).* Esta autojustificación de Atenas es claro que remonta a fecha muy antigua, a los años inmediatamente posteriores a las Guerras Médicas [72] y es la forma en que los atenienses vieron el origen de su imperio [73].

En suma, toda la interpretación ateniense de las Guerras Médicas y los hechos que las siguieron inmediatamente forma un sistema coherente. La democracia queda fundada definitivamente sobre una base religiosa. La antigua *areté* agonal se encierra en límites estrictos: el servicio de la ciudad. O sea, dentro de un respeto a la *dike* u orden interno establecido; la ciudad a su vez debe respetar la *dike* de otras ciudades y hacer respetar la suya. Es más, hay un ideal de concordia dentro y de concordia entre

[71] II, 40.

[72] Cf. H. Strassburger, «Thucydides und die politische Selbstdarstellung der Athener», *Hermes*, 86, 1918, p. 17 ss. (y también A. M. M. Jones, *Athenian Democracy*, Oxford, 1957, p. 63 ss.).

[73] Cf. también Heródoto, VI, 137 (explicación ateniense de por qué la expulsión de los pelasgos del Atica no fue injusta).

ciudades fuera; de ayuda incluso del más fuerte al más débil. Todo esto y solo esto da gloria y poder. Hemos de ver seguidamente cómo funcionan estas ideas durante la época que nos interesa en la política práctica, así como el comportamiento e ideales de los ciudadanos. Con ello veremos al tiempo las grietas que se abren en la construcción, grietas antiguas y solo temporalmente cerradas o disimuladas por las Guerras Médicas; a veces, acentuadas a la larga precisamente por las exigencias que de ellas y de la Liga Marítima se deducen.

2. *Principios básicos de la política ateniense.*

El significado de las innovaciones en la constitución de Atenas en el período comprendido entre Clístenes y Efialtes está sujeto con frecuencia a discusión e incluso faltan datos sobre en qué consisten concretamente; la impresión que producen es que en términos generales no representan ninguna alteración grave. En cuanto a la historia de la actuación de los hombres y partidos, hay alguna mayor claridad y resulta evidente que durante este tiempo o, más exactamente, desde el año 480, se establece una franca colaboración entre ellos. Dicho de otro modo, se da validez de *dike* a la constitución de Clístenes y Atenas forma un bloque coherente en el que cada uno tiene asignado su papel. Veremos las dos partes por separado.

La reforma del 501/500 [74] es oscura. En todo caso, la formulación del Juramento a prestar por los miembros del Consejo no hizo más que acabar de definir sus atribuciones, constituyéndole en guardián de la legalidad contra la tiranía, pero dejando al Areópago esta misma función y otras más amplias como órgano conservador. Y el que ahora se nombren los generales por tribus, pero dejando el mando supremo al polemarco, uno de los arcontes, no es claro que signifique el nacimiento de la institución de la estrategia; en todo caso, la designación de un estratego por cada tribu, desarrolla el espíritu de Clístenes, que organiza todo el Estado sobre la base de sus diez tribus territoriales. Ahora o antes los estrategos han sustituido simplemente a los φυλοβασιλεῖς o «reyes de tribu» de la primitiva organización gentilicia. Es claro que a la larga dejan en la sombra y aun sin función militar ninguna al polemarco, cosa que ya preludia el poder decisivo, en la práctica, de Milcíades en Maratón; en la segunda Guerra Médica aquel pierde toda función militar tras la reforma de la elección de los arcontes.

[74] Aristóteles, *Ath. Polit.*, 22, 2. Cf. sobre ella Hignett, *ob. cit.*, p. 166 y siguientes.

La nueva magistratura no es en su espíritu muy diferente del arcontado. Este sufre un golpe decisivo cuando el 487/86 deja de ser cubierto por elección y se provee mediante κλήρωσις κἐ προκρίτων, es decir, mediante sorteo entre candidatos previamente escogidos entre las dos primeras clases (las tres primeras desde el 457/56, con sorteo puro y simple). Con ello deja de estar ligado exclusivamente a las grandes familias; se pretendía así probablemente cortar la influencia excesiva de las viejas magistraturas, que florecían al quitarse la sombra que sobre ellas proyectaba la tiranía —es decir, al hacerse electivas en vez de otorgadas por los tiranos—. Sin embargo, la estrategia no podría otorgarse por sorteo ni hacerse irreelegible, por evidentes necesidades de la práctica; de donde vino a convertirse en la primera magistratura de Atenas, sobre la base de que el estratego ha de disponer por fuerza de determinada competencia en la esfera económica, de facilidades para tratar con el Consejo, etc. Así, en la práctica, se continúa el sistema por el cual el pueblo tiene el control sobre los magistrados (aprobación de los mismos, elección, toma de cuentas, posibilidad de suspenderles en su cargo, etc.), pero estos proceden de las grandes familias. Y no solo esto, sino que el cargo de estratego fue desempeñado por las grandes personalidades que polarizan y crean vastas corrientes de opinión: Milcíades, Temístocles, Arístides, Jantipo, Cimón. El principio arcaico de la unidad de la *areté* se cumple en ellos con rigor, sin intervenir el especialismo posterior. Están limitados, sin embargo, por el principio de la colegialidad, sin contar con el control del pueblo, que culmina en la institucionalización del ostracismo. El principio del equilibrio entre aristocracia y pueblo, base de la constitución de Clístenes, se mantiene.

Este orden no se ve amenazado hasta la revolución de Efialtes el año 462, en que aprovechó la ausencia de Cimón y, luego, su fracaso en la expedición en ayuda de Esparta, logrando su ostracismo [75]. Como se sabe, Efialtes recortó las atribuciones del Areópago, el antiguo Consejo real, que continuaba siendo de nombramiento vitalicio y estaba integrado por ex-arcontes; tenía una serie de derechos de iniciativa y jurisdicción que le convertirían en guardián del orden tradicional en lo público y aun en lo privado [76]. Sus atribuciones pasaron a los magistrados, al Consejo (βουλή) y Heliea (sobre todo a esta), con la excepción mencionada, de fundamento religioso.

Conviene insistir en las condiciones en que se produce el cambio de Efialtes para que se vea hasta qué punto era fuerte el

[75] Es error de Plutarco colocar en ella a Pericles en primer plano, cf. *infra*, p. 290.

[76] Cf. Hignett, *ob. cit.*, p. 200 ss.; R. G. Bonner y G. Smith, *Administration of Justice from Homer to Aristote*, Chicago, 1930, p. 261 ss.

orden que ahora se altera. En primer lugar, ha habido que esperar dieciocho años después de la segunda Guerra Médica y aprovechar una ocasión especialmente favorable [77] en que Cimón ofrecía ayuda a Esparta en un momento de apuro de esta (la sublevación mesenia), es decir, cuando la tesis del equilibrio de poderes encuentra instintivamente más enemigos; además, el desaire hecho a Atenas (no se aceptó su ayuda) agravaba aún las cosas. En segundo lugar, en este momento han pasado veinticinco años dede la reforma de la elección de arcontes, por lo que los miembros del Areópago debían de ser ya en su mayor parte personas sin un prestigio personal y familiar destacado [78]. En tercer lugar, Efialtes no se atrevió a tocar las atribuciones del Areópago en lo criminal —conectado con la religión— e, incluso, su propaganda [79] afirmaba falsamente que se había limitado a quitarle las atribuciones usurpadas que había añadido a las suyas originales: tanto era el prestigio de la tradición [80]. Todavía hay que añadir que Efialtes —que pagó con la vida su empeño— antes de atacar de lleno al Areópago abrió la campaña con acusaciones violentas contra sus miembros individualmente en relación con su gestión; es decir, les acusaba de faltar al orden establecido por Clístenes y de abusar del pueblo [81]. Finalmente, digamos que, una vez conseguido el desplazamiento del equilibrio entre aristocracia y pueblo, Pericles trató de establecer uno nuevo que prevenía futuras revoluciones mediante el establecimiento de la γραφὴ παρανόμων o proceso por ilegalidad [82]. En realidad se trata de una corrección que sigue a la consistente en atribuir el arcontado por sorteo y que va en el mismo sentido: llegó un momento en que se vio que el equilibrio pla-

[77] En el año anterior había fracasado una acusación de Pericles contra Cimón.

[78] Cf. Wade-Gery, «Eupatridai, archons and Aeropagus», *ob. cit.*, página 104 ss.

[79] Recogida por Aristóteles, *Ath. Polit.*, 25, 1. En este mismo sentido se expresa Esquilo en sus *Euménides.*

[80] Hay que añadir que, si es cierta la interpretación de Wilamowitz, *Aristoteles und Athen*, II, p. 186 ss., y Bonner-Smith, *ob. cit.*, p. 255, Efialtes se limitó a dejar al Areópago los poderes que nunca había compartido con otras instituciones, mientras que en otros terrenos Clístenes habría respetado la jurisdicción del Areópago al lado de la de la Asamblea, etc., jurisdicción que habría vuelto a ejercer en la práctica tras las guerras médicas. Esta interpretación es por lo demás muy cuestionable.

[81] Recogida por Aristóteles, *Ath. Polit.*, 25, 1 («tenido por incorruptible y lleno de justicia hacia el Estado»); Plutarco, *Pericles*, 10, 8 («temible para los oligárquicos e implacable en la rendición de cuentas y en las persecuciones de los que trataban con injusticia al pueblo»). Se le ha llamado el Robespierre griego. Según Aristóteles (en contradicción con Tucídides), Temístocles participó en esta política con Efialtes y Pericles.

[82] Creada en tiempos de Efialtes según algunos (así Bonner-Smith, *ob. cit.*, p. 264).

neado por Clístenes favorecía en la práctica a la aristocracia en cuanto se trataba de cubrir por votación los cargos o de magistraturas vitalicias. Por un imperativo inexcusable, sin embargo, la estrategia vino a desempeñar un papel semejante mientras estuvo unida a la προστασία τοῦ δήμου, es decir, la dirección o guía del pueblo como resultado de la confianza de este. Ello prueba hasta qué punto este aceptaba la dirección de la aristocracia, contentándose con su igualdad legal —después de su mejora económica por obra de los tiranos—, el control de los magistrados, el poder judicial y la última decisión en los asuntos supremos del Estado; todo ello mediante la Asamblea, Consejo, Heliea y las diversas magistraturas elegibles por sorteo.

Dejando ahora el panorama constitucional nos referiremos al segundo punto al que aludíamos: la actuación de los partidos y las personalidades en fecha anterior a la reforma de Efialtes. También aquí hallamos discrepancias entre los investigadores y hay ciertos hechos que no podemos elucidar a fondo. Aristóteles —y muchos modernos le siguen— encuentra que existe un partido democrático, acaudillado después de Clístenes por Temístocles y Jantipo (luego por Efialtes y Pericles) y otro aristocrático, el de Milcíades, Arístides y Cimón. Otros ven en esta interpretación una proyección de las luchas políticas posteriores y centran todas las rivalidades políticas en la hostilidad entre la casa de los Alcmeónidas (Clístenes, Megacles, Jantipo) y la de los Filaidas (Milcíades, Cimón). La primera se doblaría, según algunos, con una persofilia de los Alcmeónidas, de la que se habla en Atenas aunque Heródoto la desmiente [83] y que estaría confirmada por los intentos de Clístenes para aliarse con los persas [84] y por el hecho de los ostracismos de los años 490 al 480, en que son desterrados tres Alcmeónidas (Megacles, Alcibíades, Jantipo) [85]. Sin embargo, no es de creer que los ostracismos signifiquen algo más que el temor —real o simulado con fines políticos— a que algún poderoso, en virtud de la ley de la *hybris*, quisiera alzarse con la tiranía. Aristóteles [86] habla de que fueron ostraquizados los amigos de los tiranos y luego «los que parecían demasiado grandes», con referencia concreta a Jantipo; añádase el nombre de Arístides, ostraquizado también por aquellas fechas [87]. Anteriormente, la acusación de Jantipo contra Milcíades tuvo un significado semejante, pues nadie ha pensado

[83] Heródoto, VI, 121 ss.
[84] Cf. *supra*, p. 123.
[85] Esta es la posición de Hignett, *ob. cit.*, p. 177 ss. Jantipo casó con Agarista, una alcmeónida.
[86] *Ob. cit.*, 22, 6; sobre el ostracismo en general, Aristóteles, *Política*, 1284 *a* 17 ss.
[87] Posiblemente, por oponerse a la política de construcciones navales.

en un contacto suyo con los persas. Sumando todos estos datos no resulta de excesiva garantía la primera afirmación de Aristóteles sobre los «amigos de los tiranos»: parece una generalización a partir del caso de Hiparco hijo de Carmo, pariente de Hipias; Megacles, que es citado, no es posible que, siendo sobrino de Clístenes, lo fuera. Tampoco presentan grandes garantías, sin ser absolutamente imposibles, las afirmaciones de De Sanctis [88] de que Arístides actuó como aliado de los Alcmeónidas o la de Levi [89] de que entre 490 y 480 preconizó una política conciliadora frente a Persia. Hubo sin duda vacilaciones en época de Clístenes y luego con motivo de la sublevación jónica; pero en el momento decisivo no hubo partido persófilo: Milcíades, Temístocles, Arístides, Jantipo, Cimón, lucharon todos contra el persa, algunos de ellos regresando del ostracismo.

De otra parte, es cierto lo relativo a enemistades personales o familiares: a más de la que había entre Falaidas y Alcmeónidas, existía otra bien conocida entre Arístides y Temístocles; pero tampoco esto lo explica todo. No se pueden perder de vista las diferencias de ideas y decir, por ejemplo, que la política de Temístocles fue democrática en sus resultados y no en su intención; pues resulta de sobra evidente que el hacer depender el poderío de Atenas de la flota, tripulada por la última clase de ciudadanos, haría ascender la influencia política de las clases inferiores; por ello se opuso Arístides en un principio. La interpretación tradicional de los hechos es, me parece, la buena: a saber, la de que existió una corriente que defendía la constitución de Clístenes y otra que propugnaba ciertos avances. Es bien natural que se añadan determinados personalismos. La reforma de Clístenes era un compromiso que dejaba abierta una tensión agravada porque las rivalidades de los aristócratas se doblaban ahora con su posición al lado de uno u otro de los partidos en juego. De otra parte, se sumaban divergencias sobre la táctica más adecuada para oponerse a Persia; a veces, en conexión con problemas de política interior como en el caso citado. Pero todos los aristócratas estaban unidos con el pueblo en el odio a los tiranos y todos ellos utilizaban el arma del ostracismo alternativamente. Mientras no hubo amenaza directa contra Atenas pudo intentarse una mejora de relaciones con Persia o una política de no intervención, pese a que dicho país había dado acogida a Hipias, el tirano desterrado; luego, ya no. Y entre el 490 y el 480 no hay datos ciertos a favor de una política de distensión de ningún hombre o partido.

Las diferencias ideológicas no podemos conocerlas exacta-

[88] *Storia dei Greci*, II, Firenze, 1940, p. 23.
[89] *Plutarco e il V secolo*, Milano, 1955, p. 67.

mente y sí solo adivinarlas por los pequeños avances constitucionales y por los que siguieron: el pueblo intentaba aumentar su control sobre el Estado. Pero siempre en forma moderada y reconociendo en lo fundamental el equilibrio logrado. De ahí que se produjera una política prácticamente unitaria. La guerra y luego los comienzos de la Liga Marítima vieron la colaboración de los antiguos rivales: los ostraquizados son llamados; Temístocles y Arístides colaboran rivalizando en beneficio de Atenas, y los historiadores antiguos cuentan anécdotas sobre ello; Jantipo va con Cimón —a cuyo padre Milcíades había acusado ante los tribunales y hecho condenar— para pedir ayuda a Esparta. De igual modo, los hoplitas áticos, procedentes de las clases acomodadas, contribuyen igual que los *thetes* (la última clase de Solón) de la armada a salvar a Atenas. El Areópago colabora con Temístocles en la evacuación de la ciudad. Pero la colaboración no se limitó a lo más necesario en razón del peligro inminente, sino que puede decirse que existió un verdadero programa común. Este programa contenía en el origen doctrinas procedentes de determinados hombres y tendencias; pero cuando Temístocles intentó rebasarlo después de la victoria, fue ostraquizado. El campo quedó libre para Cimón —casado con una alcmeónida, Isodice— cuya política fue la marcada por esa especie de acuerdo tácito solo roto por la intervención de Efialtes el 462.

La realidad de este acuerdo en lo esencial cuando la invasión persa obligó a olvidar ciertos antagonismos o vacilaciones; es la que crea la dificultad para atribuir, saliéndonos de las generalidades, programas políticos concretos a los distintos personajes señalados —con excepción de Temístocles, el de personalidad más acusada y que acabó por perder la confianza de Atenas—. Sobre Arístides sobre todo se ha vacilado mucho [90].

Estudiando los datos, incluso anecdóticos, que las fuentes antiguas nos han transmitido sobre Arístides y Cimón, veremos que en ambos se encarna el ideal político y moral de la constitución de Clístenes, mientras que Temístocles, como hemos adelantado, es un hombre de mentalidad más «moderna». Pero no hay en absoluto ningún intento de retroceder más atrás de Clístenes. Y tanto Arístides como Cimón se ven obligados a seguir en parte ideas menos tradicionales procedentes de Temís-

[90] Cf., por ejemplo, Wilamowitz, *Aristoteles und Athen*, II, p. 87; De Sanctis, *Atthis*, p. 368; también, *supra*, p. 137. Ya en las fuentes antiguas (y aun dentro de la *Ath. Polit.* de Aristóteles) hay contradicciones. En realidad lo que sucede es que hay una amplia zona de coincidencia entre las diversas tendencias y el conflicto político no se plantea con tanta agudeza como después de que se ven más claras las consecuencias de la política «marítima» y expansiva. Cf. Levi, *ob. cit.*, p. 87.

tocles (¿también de Jantipo?); algunas de ellas —el espíritu expansivo— incluso de antes.

Me refiero con esto a dos hechos. El primero, el desarrollo de la flota, obra de la clarividencia de Temístocles, pero aceptado luego por todos [91]; gracias a ella fundaron Arístides y Cimón la Liga Marítima. Esta innovación tendía a acrecentar la importancia política del *demos,* al aumentar su contribución a la defensa de Atenas; y fue completada con la fortificación del Pireo, que solo después del 480 fue terminada. El segundo la tendencia a la expansión exterior convirtiendo la Liga Marítima, a la larga, en una dependencia de Atenas. Los hechos mismos tienden a facilitar esta evolución: necesidad de un mando centralizado y de evitar o reprimir las defecciones; desequilibrio de fuerzas entre Atenas y sus aliados, aumentado porque algunos de ellos prefieren pagar un canon anual en vez de suministrar hombres y barcos. No es dudoso, sin embargo, que con ello se infligía a la larga un golpe sensible a la concepción democrática, que hemos descrito arriba [92] y se abría una contradicción entre la política interior y la exterior de Atenas, lo que en fechas posteriores traería consecuencias funestas.

Arístides intentó corregir el imperialismo que se hacía sentir en las intervenciones de Temístocles y, antes, en las de Milcíades y los tiranos; son calumniosas y procedentes de los oligarcas de fin de siglo las afirmaciones de que planeó conscientemente un imperio en beneficio de Atenas [93]. Pero no puede negarse que, con los matices que se quiera, su política fue una política expansiva o, al menos, una política que comportaba el riesgo de que la Liga Marítima se transformara en un imperio. Wilamowitz afirma [94] que era imposible ver entonces cómo iban a suceder las cosas; yo diría más bien que Arístides y Atenas confiaban en poder mantener un equilibrio entre el pueblo marinero y los hoplitas nobles y entre el principio de la independencia de las islas y el caudillaje de Atenas. Pero no hay duda de que se aceptaban principios, procedentes de Temístocles y de las mismas circunstancias [95], que desde el comienzo tendían a desplazar el equilibrio tradicional.

Por lo pronto se trata solo de pequeños comienzos de alteración del ideal de compaginar la igualdad de los aliados con la

[91] Sobre Arístides, cf. De Sanctis, *Storia dei Greci,* II, p. 233 ss.; sobre el Areópago, Wilamowitz, *ob. cit.,* I, p. 139 s.

[92] Cf. p. 132.

[93] Cf. G. de Sanctis, *Pericle,* Firenze, 1944, p. 42; Wilamowitz, *ob. cit.,* I, p. 153 ss.

[94] *Ob. cit.,* I, p. 158.

[95] Sobre el influjo de estas circunstancias y la aceptación general de la necesidad de la Liga, cf. Meyer, *Gesch. der Altertum,* IV[4], 1, p. 692.

preeminencia de Atenas por su *axioma* o prestigio. Los aliados guardan su independencia y las reuniones del Consejo de la Liga tienen lugar en Delos, donde está depositado el tesoro; en él cada aliado dispone de un voto. Todos ellos tienen tratados bilaterales con Atenas en plan de igualdad [96]. Sin embargo, son atenienses los diez helonotamías o tesoreros de los griegos, elegidos por el pueblo cada año, siendo Arístides el que fijó la primera constitución; y es en Atenas donde debían concentrarse cada año las flotas aliadas. Todo esto se justificaba por el principio del *axioma* de Atenas, que desempeñaba el papel de *primus inter pares;* pero ya en el año 470 Naxos hizo defección de la Liga y Cimón hubo de someterla poco después por la fuerza; algo más tarde sucedió lo mismo con Tasos. De otra parte, tuvieron lugar establecimientos de colonias atenienses (las llamadas cleruquías) en Eión y Sciro, lo cual daba a Atenas ventajas estratégicas y económicas y molestaba a los jonios; y había una serie de hechos que hacían que la independencia de las ciudades jonias se viera afectada por la intervención de Atenas, que favorecía constituciones semejantes a la suya propia [97]. Sin embargo, solo de época posterior tenemos datos de que Atenas se apoyara especialmente en los partidos democráticos de cada ciudad.

No cabe duda de que en Atenas existían desde la época de los Pisistrátidas gérmenes de una política exterior expansiva: conquista de Sigeon en la Tróade, colonización del Quersoneso por Milcíades. El propio Milcíades intentó tras Maratón la conquista de Paros, con el pretexto de que había apoyado a los bárbaros. Y Temístocles amenazó por el mismo motivo a otras islas más, sitiando a algunas y dejándose sobornar por otras [98]. Pero es significativo que sus métodos demasiado drásticos no encontraron la aprobación del pueblo, lo que determinó su ostracismo, siguiéndose la política más moderada de Arístides y Cimón. Solo en el cuadro de la defensa de la Liga se admitía la violencia; y la afirmación por Temístocles de la autonomía de Atenas frente a Esparta mediante la reedificación de las murallas se aceptó, pero no se pasó de ahí; Arístides y Cimón inauguraron una era en que Esparta y Atenas mantenían un equilibrio, lo que, tras el paréntesis abierto el año 462 por Efialtes, fue luego otra vez la meta de Pericles. El ideal de una colaboración entre los griegos contra el persa, fundado en el respeto de los derechos de todos, no acabó con las Guerras Médicas, sino que se mantuvo después de ellas vivo y actuante. Equivale al ideal democrático de la política interior —igualdad y respeto a la posición de los

[96] Cf. Bonner-Smith, *ob. cit.*, p. 311.

[97] Cf. P. Cloché, *La Democratie athénienne*, París, 1951, p. 66, sobre la de Eritras.

[98] Herodoto, VIII, 111 y 112.

demás—, como la preeminencia de Atenas respecto a los aliados, siempre bajo el control de estos, equivale a la de los aristócratas sobre el pueblo, también bajo el control de este. Lo que ocurre es que, a la larga, estos dos equilibrios se desplazan en direcciones diferentes: a favor del pueblo en política interior —lo que provoca la reacción aristocrática— y de Atenas en la exterior —lo que lleva a las sublevaciones de los jonios—. En nuestra época hay huellas de estos dos desplazamientos, pero todavía en escala muy limitada. Con Efialtes las cosas cambiarán ya más de prisa.

3. *El ideal humano: Temístocles, Arístides, Cimón.*

En la época de las Guerras Médicas encontramos por primera vez posibilidad de ver en detalle la actuación histórica de personalidades individuales. Conocemos no solamente detalles sobre sus iniciativas y realizaciones, sino también anécdotas de su vida y sus dichos, así como enjuiciamientos de su carácter por autores no demasiado alejados en el tiempo. Cierto que nuestros datos no siempre son suficientemente explícitos, que dejan lagunas, y que las anécdotas con frecuencia no son de absoluta garantía histórica; pero todo el conjunto forma un cuadro de indudable coherencia, que es en suma la imagen de lo que los contemporáneos e inmediatos seguidores creían propio de las grandes figuras de la política ateniense. Solón, dando testimonio de su respeto a la justicia al rechazar la tiranía, o Pisístrato, produciéndose de una manera «popular», encarnaban ya tipos humanos en cierta manera aprehensibles por nosotros y concordantes con sus respectivas políticas; pero esta concordancia puede verse ahora más en detalle en los casos de Temístocles, Arístides y Cimón.

Pues, efectivamente, toda política tiene correspondencia natural con un tipo humano determinado; ya dejamos constancia de ello en el Prólogo. Y esto es cierto más que en ninguna parte en la Grecia arcaica y clásica, en que el Estado no es una estructura extraña, sino la expresión de la comunidad, y en que la escisión entre vida privada y pública, hombre exterior y hombre interior no se ha consumado todavía. Hemos visto páginas arriba que la aristocracia tenía un ideal humano y un ideal político que se correspondían; y veremos en capítulos sucesivos cómo se corresponden igualmente las diferentes versiones del hombre democrático y de la política democrática, así como estudiaremos la coincidencia entre política platónica y tipo ideal del filósofo platónico.

Según hemos adelantado, al ideal político realizado en la época de las Guerras Médicas y años subsiguientes corresponde el ideal humano representado por Arístides y Cimón: frente a la concepción aristocrática de que la democracia es *hybris*, la democracia de Clístenes se juzga a sí misma como *dike* y esta será la idea central del retrato que de Arístides y Cimón se nos hace. Pero al lado existe un ideal diferente, con el que, tras haberlo utilizado a su servicio y haberlo adoptado en cierta medida, Atenas acaba por romper, bien que solo provisionalmente: el de Temístocles, que podría resumirse en una palabra, la de *sophia* o sabiduría, que implica planeamiento racional sin excluir la maquinación, el engaño ni la injusticia. Nuestros testigos —Heródoto y Tucídides—, que pertenecen ya a la época de la sofística, anotan además un rasgo para ellos importante: el de que este ingenio es natural, sabiduría no aprendida. Comenzaremos por Temístocles nuestra exposición.

Los datos de la tradición sobre Temístocles están con frecuencia alterados por la pasión de las fuentes, de tendencia oligárquica. Son fábulas, por ejemplo, su ayuda a Efialtes o sus ofertas a Jerjes [99], muchos detalles de su novelesca huida a Persia [100] y sin duda otras historias más. Pero tampoco se le puede purificar en absoluto de buscar sin grandes escrúpulos lo que veía como el interés de Atenas y, de paso, el suyo. Los testimonios son próximos a su tiempo y, sobre todo, coherentes con su política. La misma idealización de su rival Arístides como «el justo», acredita lo mismo. Llegar a negar, por ejemplo [101], su estratagema para lograr triunfar de la oposición de Esparta a que se reedificaran los muros de Atenas y aun el hecho mismo de que hubiera una resistencia espartana a esta reedificación, parece demasiado. Y que intentó romper la alianza con Esparta incluso al precio de tratar con Persia, parece demasiado claro: para él la política es un juego de fuerzas y conveniencias y no otra cosa.

Tucídides destaca en él ante todo su inteligencia [102]: fue en Salamina el general «más inteligente» (ξυνετώτατον), lo que se demuestra por su decisión de combatir en el estrecho [103]; a esta inteligencia natural para prever el futuro se añadía la capacidad para expresarse [104]. Son las condiciones que Pericles considera esenciales para un hombre de Estado [105]. Respecto a Temísto-

99 Cf. De Sanctis, *Pericle*, p. 43.
100 Wilamowitz, *ob. cit.*, p. 149 ss.
101 De Sanctis, *ob. cit.*, p. 40.
102 Y no simplemente astucia y ambición como afirma insistentemente Levi, *ob. cit., passim.*
103 I, 74.
104 I, 138.
105 II, 60.

cles son ejemplificadas, además de por el planteamiento de la batalla de Salamina y su éxito al conseguir que fuera aceptado, y por su reconstrucción de los muros de Atenas [106], por su iniciativa de crear una gran flota, que hizo aprobar con el pretexto de la guerra de Egina e hizo posible el triunfo griego en Salamina [107]; por sus amenazas de calumnia, gracias a las cuales consiguió no ser entregado a los atenienses cuando, ya desterrado, huía en un barco a Persia [108]; y, finalmente, por su habilidad al conseguir, tras llegar a Persia, la gracia del rey atribuyéndose falsamente el mérito de que no hubieran sido destruidos los puentes del Helesponto y recordándole la carta que le había escrito anunciándole la retirada de la flota griega [109]. Planeamiento perfecto, persuasión del amigo y el enemigo, recurso al engaño y la amenaza cuando es necesario, son los rasgos que Tucídides ve en Temístocles y que coinciden con el ideal de los políticos «prácticos» de su propia época; la única diferencia es que insiste en que se trata de cualidades «naturales» y no enseñadas.

Heródoto, cuyos ideales son mucho menos modernos que los de Tucídides, da una caracterización de Temístocles muy semejante, primero a propósito de la construcción de la flota [110] y luego de Salamina. Para él Temístocles fue en Salamina «el más sabio de los griegos»; Esparta le honró «por su sabiduría y habilidad» [111]: en ella entra el engaño mediante el cual hizo que Jerjes cerrara la vía de huida a las naves griegas, que así se vieron forzadas a luchar, con lo que logró que Atenas no se viera abandonada y, además, la victoria. Al relatar la discusión de Temístocles con Euribíades, el comandante espartano de la flota, antes de la batalla, Heródoto destaca la εὐβουλίη o buen consejo de Temístocles y pone en sus labios una frase muy significativa, tanto más cuanto que está en contradicción con el pensamiento del historiador: que normalmente el éxito corresponde a un razonamiento humano bien llevado; en otro caso, ni la divinidad quiere apoyar los proyectos humanos [112]. En suma: la definición de las cualidades de Temístocles coincide con las que él mismo se atribuye en la carta enviada a Jerjes recordándole los favores que le ha hecho: es de entre los aliados el ἄριστος καὶ σοφώτατος «el mejor y el más sabio» [113]. Al ideal tradicio-

106 I, 90.
107 I, 14.
108 I, 137.
109 I, 137.
110 VII, 144.
111 VIII, 124.
112 VIII, 60 (concepción que contrasta con la de que dioses y héroes son los autores de la victoria, puesta también en labios de Temístocles, VIII, 109, y que refleja un pensamiento tradicional).
113 VIII, 110.

nal del valor se une el nuevo de la sabiduría. Ideal que no excluye el empleo de la violencia ni el de sacar provecho propio en un asunto que, por lo demás, es en bien de la ciudad: ya hemos aludido a los ataques contra las islas que habían sido amigas del persa, de las que recibía dinero sin que lo cobraran los demás generales [114]; añadamos la historia de cómo convenció a Euribíades para que no retirara la flota de Eubea: le dio dinero de los eubeenses, pero se quedó con una parte [115]. En otro pasaje [116] nos cuenta Heródoto que Temístocles quiso perseguir a la flota persa fugitiva tras Salamina y cortar los puentes del Helesponto, pero al no convencer a los atenienses, dio él mismo razones contra la idea y escribió a Jerjes atribuyéndose el mérito de que hubiese fracasado el plan, a fin de preparar el terreno por si perdía el favor de los atenienses; acción que Heródoto juzga especialmente sabia y bien calculada. Otras veces, naturalmente, Temístocles apoya sus argumentaciones con motivos tradicionales: así en las inscripciones que deja para que las lean los jonios aliados de los persas [117].

Temístocles, en toda su conducta desde la creación de la flota a su huida a la corte persa, pasando por su actuación en Artemision, Salamina, la reconstrucción de los muros y la expansión imperialista, se nos aparece como un político realista y calculador que no retrocede ante ningún medio cuando se trata de los intereses de Atenas o los suyos propios. La idea de justicia y la fe en los dioses aparecen ante estas realidades en segundo plano.

Nótese que las caracterizaciones de Temístocles por Tucídides y Heródoto no están hechas con hostilidad, como la de Timocreonte de Rodas [118], sino, al contrario, con admiración profunda y que, sin embargo, presentan los rasgos de la falta de respeto a lo convenido o a la norma tradicional. Puede haber evidentemente exageraciones malévolas, pero existe una completa coherencia entre el espíritu innovador, movido solo por el deseo de imponer la conveniencia de Atenas, y la independencia personal del político respecto a la «justicia» tradicional.

Plutarco, que recoge materiales procedentes de los atidógrafos y de la tradición peripatética, contribuye a precisar este cuadro, en su biografía de nuestro personaje, con diversas anécdotas. No vamos a insistir en el tópico de la «sabiduría» de Temístocles, que le enfrenta directamente a Arístides [119]. En cam-

114 VIII, 112.
115 VIII, 5.
116 VIII, 109.
117 VIII, 22.
118 Frs. 1 y 3: habla de su falsedad, injusticia, traición y codicia.
119 Cf., por ejemplo, 3 sobre sus «innovaciones» frente a la «justicia»

bio conviene notar cómo Plutarco subraya su conducción impecable de la guerra y de la política en busca de lo «conveniente» (συμφέρον) para Atenas y para él mismo: soborno de Epícides para que no se presentara a la elección de generales, condena a muerte de ciertos auxiliares griegos de los persas [120]; recurso a la interpretación a su conveniencia de los oráculos [121]; consejo de que los atenienses quemaran tras la victoria las naves aliadas, a lo cual se habría opuesto Arístides en nombre de la justicia [122]; aceptación en el Consejo amfictiónico de las ciudades que habían estado al lado del persa, para que no prevaleciera Esparta [123]; sobornos y traiciones de que se le acusaba [124]; etc. Otros pasajes se refieren a su temple personal, lleno de ambición y de alta conciencia de su valer [125]; al gasto de dinero que hacía para ser popular, gasto complementado con los recursos de una aparente familiaridad con los demás ciudadanos, a todos los cuales saludaba por su nombre [126]; a la frialdad con que argumentaba frente a la cólera de Euribíades [127]; a su horror ante la exigencia del adivino Eufrántides de que se sacrificara a tres príncipes persas prisioneros [128], siendo así que no vacilaba cuando se trataba de una mera conveniencia.

Como se comprenderá, es muy difícil precisar en qué medida los rasgos que preceden deben atribuirse realmente a Temístocles. Estamos de acuerdo con Levi [129] en que las fuentes tardías son más desfavorables para nuestro personaje, con acusaciones de deslealtad para con sus conciudadanos y aliados que deben de proceder del odio de los aristócratas a partir de fines del siglo v, pues encontraban en él el germen de todos los vicios de la democracia. No es menos cierto que en la tradición de Heródoto y Tucídides, que remonta a la época de la pentecontaetia (480-31) [130], aparece ya anticipada la imagen posterior, puesto que se habla de corruptibilidad, falta de escrúpulos, etc., aunque nunca contra los intereses de Atenas. Parte de estos detalles

de Arístides; 7 sobre su εὐγνωμοσύνη «buen consejo», con el que se imponía a los aliados; etc.

120 16.

121 Muy importante es lo que dice en *Arístides*, 24: para Temístocles la mayor virtud de un general es «conocer y anticiparse a los planes del enemigo».

122 *Themistocles* 20. Es sin duda una invención tardía, cf. Levi, *ob. cit.*, p. 28.

123 L. c. 20, 3-4.

124 21.

125 3, 5, 16, 18, 22.

126 L. c. 2, 5, 7, 18.

127 18.

128 13.

129 *Ob. cit.*, 38, 56, etc.

130 Levi, *ob. cit.*, p. 38.

pueden ser exagerados o falsos [131]; pero en sustancia deben de tener un fondo de verdad. Deben interpretarse dentro de la concepción global que del personaje dan Tucídides y Heródoto, en la que todo se centra en torno a la nueva sabiduría racional, que tiende a su fin despreocupándose de ciertas ideas anteriores. La unión de *sophía* y *adikía* no se da solo en Temístocles, sino que se refleja también en ciertos personajes de Esquilo [132], en Teognis [133] y en Sófocles [134]: no es de creer que, en una cierta medida al menos, deje de responder a la realidad.

Con Temístocles encontramos al político racional decidido a extender el poderío y riqueza de su patria y a elevarse a sí mismo a una posición de privilegio; todo ello, procediendo él mismo de la aristocracia y favoreciendo una política de apoyo al pueblo. Sus predecesores son los tiranos y sus continuadores los demagogos atenienses desde Pericles. No tiene miedo a las innovaciones, aunque no vemos las que pudo introducir en la política interior, aparte de la profunda transformación que al convertir a Atenas en potencia marítima infundió a toda la vida ateniense. Es lógico que todo esto despertara la sospecha y la hostilidad de Atenas, que seguía un ideal de equilibrio. Atenas aprovechó sus nuevas capacidades de planeamiento racional mientras estuvo en peligro y luego le ostraquizó y aun le persiguió por toda Grecia acusándole de una traición a favor del persa que no resulta verosímil más que en la medida en que pudo buscar en Persia un contrapeso frente a Esparta, aunque en Persia hubiera forzosamente de refugiarse. Como rezan las palabras que le atribuye Plutarco [135], «los atenienses no le honraban ni admiraban, sino que le trataban como a un plátano: se refugiaban debajo cuando llovía, pero al escampar le arrancaban la corteza y le hacían leña». En realidad Atenas le admiraba tanto como le temía.

Resulta curioso observar cómo la bibliografía moderna se escinde para juzgar a Temístocles. Para unos —así Meyer [136] y Berve [137]— es el hombre que adivinó el futuro y vio claramente cómo podía Atenas desarrollar su genio oponiéndose a Esparta: sus contemporáneos no pudieron seguirle y se unieron contra él. Para otros, por el contrario [138], al provocar la ruptura con Esparta abrió unas perspectivas de catástrofe para toda Grecia.

131 Cf. Levi, *ob. cit.*, p. 30 (y *supra*, p. 142).
132 Cf. p. 189 s.
133 Cf. p. 62.
134 Cf. p. 361 s.
135 18.
136 *Ob. cit.*, IV[4], 1, p. 494 s.
137 *Griech. Gesch.*, I, 1931, p. 266.
138 Así, J. Keil, «Themistokles als Politiker», *SWAW*, 81, 1944 p. 71.

Realmente la decisión es difícil y en ella va implícita toda la idea que se tenga de la Historia. Es claro que Atenas acabó por seguir las huellas de Temístocles [139], y es claro, por tanto, su genio. Es claro que fracasó la vía opuesta, la de la conciliación y el equilibrio entre las dos ciudades. No por eso podemos condenarla. Pues la política de Temístocles sin Temístocles tampoco fue a la larga fructífera, ya que provocó la catástrofe y la ruina de toda Grecia. No sabemos si lo habría sido en sus manos.

El tiempo de los políticos como Temístocles no había llegado aún en Atenas, en todo caso. El verdadero representante del espíritu de la época que estudiamos fue Arístides, aquel que la tradición historiográfica antigua nos presenta siempre enfrentado a Temístocles y al que el público de Atenas creía reconocer cuando Esquilo se refería al justo Anfiarao con los versos bien conocidos: «No quiere parecer justo, sino serlo, recolectando el hondo surco de su mente, del que nacen los consejos honrados» [140], definiéndole poco después con toda la constelación de las virtudes aristocráticas más la *dike*, a saber, *sophrosyne, dike*, valor y piedad [141].

Si Temístocles une para Heródoto la *areté* tradicional del valor a la sabiduría, de Arístides nos dice que fue el más excelente en el sentido de la misma virtud agonal y el más justo [142]. «El justo» era llamado en Atenas, según cuenta Plutarco [143], y la biografía que de él escribe el historiador de Queronea no intenta otra cosa que explicitar esta su «justicia» mediante el relato de su actuación y de las anécdotas que se le atribuían. Ya Timocreonte, un contemporáneo de Arístides, le denomina el único justo de los atenienses [144]. Nada, pues, mejor que seguir las líneas generales en que están organizados los datos que maneja Plutarco para ver qué es lo que exactamente entendían que era la «justicia» de Arístides las fuentes sobre las que trabajó. Hay muchas probabilidades de que lo esencial del cuadro remonte a la propia época de Arístides, aunque haya sido idealizado con ciertas anécdotas, la afirmación de la pobreza del héroe, etc.

Este ideal de justicia se expresa en primer término con la renuncia a todo provecho propio que no sea estrictamente legal o que incluya la utilización de la mentira: rasgos con los que

139 Schachermeyr, *ob. cit.*, p. 149 s. habla de su «impaciencia» y de la desconfianza que despertaba el que pretendiera atentar contra la libertad de las ciudades aliadas. Ello es verdad, pero antes que nada hay un enfrentamiento ideológico.

140 *Siete*, 592 ss.

141 610: σώφρων, δίκαιος, ἀγαθός, εὐσεβὴς ἀνήρ.

142 VIII, 79.

143 *Arístides*, 7, 8.

144 Frs. 1-3 D.

se le contrapone a Temístocles. Plutarco se expresa así en términos generales [145] y cuenta anécdotas como la guardia cuidadosa de los despojos de Maratón [146], o su definición de la *areté* del general como la de abstenerse de lo ajeno [147] o, sobre todo, la de su pobreza tras una vida dedicada al servicio de la ciudad [148], su incorruptibilidad [149]. En otra serie de anécdotas, Arístides renuncia incluso a satisfacciones de amor propio [150] o a beneficiar a sus amigos siguiendo la moral tradicional [151] o a perjudicar al enemigo como recomendaba también dicha moral [152] o, incluso, a lograr que un campesino inculto no vote contra él el ostracismo disuadiéndolo o engañándolo [153]. Renuncia incluso a beneficiar a Atenas cometiendo un acto de traición contra los aliados [154]. Se elogia su equidad en los juicios [155], sus acusaciones implacables contra los que se apoderaban del dinero público [156], su justicia o «medida» al distribuir el tributo que había de pagar cada aliado [157], su respeto al jefe en el combate [158]. Pero no se trata de una justicia deshumanizada y abstracta, sino que está al servicio de la ciudad y, para ello, se alía cuando es preciso con la moderación o con una conciliación equitativa. Las fuentes nos presentan a Arístides colaborando con Temístocles cuando era conveniente, a pesar de su enemistad [159], promoviendo acuerdos entre los generales atenienses para que dejen tener el mando único a Milcíades en Maratón [160], o entre atenienses y tegeatas o atenienses y lacedemonios para otorgar el puesto de honor en la batalla de Platea o el premio por el mayor valor demostrado en la misma [161]. En estas ocasiones Arístides cede cuando ello es preciso para el bien común; igualmente, no aplica una justicia rigurosa a los conjurados oligárquicos antes de

145 *Arístides*, 2, 2.
146 L. c., 5, 5.
147 L. c., 24, 2.
148 L. c., 24, 2; 25, 7; 27, 1. Es una afirmación exagerada, cf. Levi, página 60.
149 L. c., 26, 3.
150 L. c., 3, 3.
151 L. c., 2, 6.
152 L. c., 4, 1-2; 22, 5.
153 L. c., 7, 6.
154 L. c., 22, 2.
155 L. c., 7, 1 (pero cf. Levi, p. 66: con ello Plutarco le justifica de la acusación de sustituir a la ley y a los tribunales).
156 L. c., 4, 3 ss.
157 L. c., 24, 1; Aristóteles, *Ath. Polit.*, 23.
158 L. c., 15, 5.
159 Plutarco, l. c., 8, 1 y Herodoto, VIII, 79.
160 L. c., 5, 2.
161 L. c., 12; 16, 3; 20.

Platea [162] y renuncia a vengarse de Temístocles acusándole como los demás [163].

Se trata, pues, del ideal de la concordia entre los atenienses y entre todos los griegos [164], lograda mediante el respeto a la norma, y la subordinación voluntaria y la moderación. Se acepta la equidad en vez de la justicia. El individuo se sacrifica por la comunidad: desterrado injustamente, Arístides habría hecho el voto contrario al de Aquiles, a saber, que los atenienses no tuvieran ocasión de experimentar lo mucho que le necesitaban [165]. Aquí, en la definición de la *areté* del general, o en el sacrificio de toda riqueza ante el ideal de la justicia [166], la pintura que del carácter de Arístides se nos hace va contra el ideal agonal de la aristocracia tradicional. Pero, respondiendo a las definiciones de Esquilo y Herodoto, se nos habla simultáneamente del valor de Arístides en Platea [167]. Y también, a propósito de la misma batalla, de su piedad [168].

Con Arístides la aristocracia ateniense está en la línea de una aceptación sincera como «justicia» de la democracia de Clístenes en beneficio de Atenas. Admite incluso, bajo el lema de la ἐπιεικεία «moderación», «comprensión», una cierta pérdida de privilegios en bien de la concordia y pide sacrificios a todos. En la imagen un tanto legendaria e idealizada, pero en sustancia coincidente con la tradición antigua, que nos ha transmitido Plutarco, se habla incluso (exageradamente) de que Arístides propuso después de Platea que el arcontado fuese accesible a todos los atenienses [169]; y Aristóteles [170] cree ver en la fundación de la Liga una medida popular, puesto que favoreció al pueblo, aunque lo dice siguiendo en este punto acusaciones oligárquicas [171]. En esto Arístides sigue la política de Temístocles; y, aunque lo hace con más moderación que este, es notable señalar cómo es en este aspecto en el que la posterioridad vio en él otras virtudes que la justicia, a saber, el cálculo y la habilidad política en su fundación [172]; Teofrasto osó incluso acusarle en este solo as-

162 L. c., 13.
163 L. c., 25, 7.
164 Fue él el que propuso una conmemoración anual panhelénica de la victoria de Platea (Plutarco, l. c., 21). Pero, sobre todo, fue el fundador de la Liga Marítima.
165 L. c., 7, 8.
166 O, en el caso de Atenas, el de la libertad (l. c., 10, 4-5).
167 L. c., 18, 6.
168 L. c., 18, 6.
169 L. c., 22, 1. Cf. en contra De Sanctis, *Pericle*, p. 41.
170 *Ath. Polit.*, 24-25.
171 Cf. *supra*, p. 139.
172 Plutarco, l. c., 23, 1.

pecto de injusticia [173]. Su colaboración con Temístocles [174] para levantar las murallas de Atenas pese a la oposición espartana, fue colaborar en un engaño [175]. El equilíbrio tendía a romperse antes en lo exterior que en lo interior, según dijimos, y, además, en dirección contraria. Aunque ya vimos arriba [176] que Aristóteles y Teofrasto siguen panfletos oligárquicos que proyectan sobre Arístides el odio que les causaba el imperio ateniense de su época. Hay, pues, sobre Arístides exageraciones en sentidos opuestos (justicia interna, injusticia externa), ambas de origen oligárquico; pero siempre hay un núcleo de verdad.

No cabe duda, en efecto, de que la biografía de Arístides fue considerablemente retocada para adaptarla a un ideal aristocrático posterior, con la contraposición a los demagogos sin escrúpulos y ávidos de poder que se solía encarnar en Temístocles [177]. En el fondo había entre ellos muchas coincidencias, que hicieron fructífera su colaboración. Pero resulta claro que el «conservadurismo» de Arístides respeta íntegramente la constitución de Clístenes y aun va más allá; y que este ideal es el que se impuso a raíz de las Guerras Médicas.

En él se reúne el servicio a la ciudad como máximo criterio con la aceptación de un orden de la justicia que tiene un fundamento religioso y una doble expresión política: el equilibrio entre la guía aristocrática y la igualdad del pueblo, en lo interior, y el equilibrio entre la libertad de todas las ciudades griegas en el exterior —en el caso de la Liga, bajo la preeminencia de Atenas.

Quien durante más tiempo representó este ideal fue, sin embargo, Cimón, ya que desde el año 476 apenas se menciona el nombre de Arístides. Hijo de Milcíades y perteneciente, por tanto, a la familia de los Filaidas, de la más rancia nobleza e inmensamente rica, dotado además de un claro talento militar, desplazó en cierto modo el ideal ateniense en una dirección en parte más tradicional, en parte más moderna, al favorecer cada vez más la extensión del poderío de Atenas, según hemos visto. Alejadas ya las Guerras Médicas y cobrando Atenas cada vez más conciencia clara de su valor, llegó un momento en que el equilibrio alcanzado, defendido por el Areópago, pareció demasiado favorable a las clases superiores; con Efialtes, Cimón fue desterrado, el poder del Areópago fue roto y, en política internacio-

173 Plutarco, l. c., 25.
174 Tucídides, I, 91.
175 Cf. Levi, *ob. cit.*, p. 84.
176 P. 139.
177 Pero Levi, p. 87, va demasiado lejos cuando habla de la figura convencional del «Justo».

nal, se puso fin a la colaboración con Esparta y se abrió una guerra de dos frentes [178].

En Cimón se elogia, igual que en Arístides, la incorruptibilidad y justicia [179], la nobleza y veracidad [180], que le hacía asemejarse a los lacedemonios, a los que admiraba y que contraponía a veces a los atenienses [181]. De otra parte, respetó rigurosamente la constitución de Clístenes [182], y trató de defenderla contra Efialtes; sirvió fielmente a Atenas, a pesar de su ostracismo, del cual regresó para ayudarla [183] y darle nuevas victorias: gracias a su campaña contra Chipre poco antes de morir (año 449), Atenas se recobró de sus fracasos anteriores y pudo firmar con el rey la paz de Calias [184]. En él culmina el ideal del noble que beneficia al pueblo con sus victorias y su dinero: Atenas lo reconoció así otorgándole más honores que a nadie [185]. Como decía Gorgias, «ganaba para gastar y gastaba para ser honrado» [186]. Al tiempo cultivaba al pueblo con esta esplendidez [187] y con su afabilidad y sencillez [188], comparable a su comprensión o moderación (ἐπιεικεία) para con los aliados [189] y con Esparta.

La simple conservación de la constitución de Clístenes en lo interior, aunque se adicionase con una política exterior que tendía a ser claramente expansiva, llegó un momento en que se sintió como una posición conservadora; la unidad interna de Atenas volvió a romperse, lo que se evidenció con la revolución de Efialtes. Para este y sus seguidores la justicia ya no estaba encarnada en la constitución de Clístenes: pensaban que era precisa una reforma para lograrla. Y, sin embargo, según decíamos, en Cimón, junto a rasgos más propiamente aristocráticos que los de este y a un mantenimiento en lo esencial de su ideal, volvía ya a surgir una posición «moderna» que recuerda de le-

178 Bengston, *Griechische Geschichte*, Munich, 1940, p. 178, le define como «el aristócrata que se inserta completamente en la totalidad del Estado y se subsume en él».

179 Plu., *Cimón*, 5, 1; 10, 8; 14, 3 ss.

180 L. c., 4, 5.

181 L. c., 4, 5; 16, 3; etc.

182 Sobre la «medida» y «equilibrio» de la política de Cimón, cf. Schachermeyr, *ob. cit.*, p. 153.

183 Quizá el año 457, cuando la derrota de Tanagra, como quiere Plutarco, *Cimón*, 17, 8 (pero cf. Meinhardt, *Perikles und Plutarch*, Frankfurt, 1957, p. 35 s.); en todo caso, el 451.

184 Cf. pág. 304.

185 Plutarco, l. c., 7 y 8, 1 (sobre todo 7, 4, epigrama que habla de εὐεργεσίας καὶ μεγάλων ἀγαθῶν).

186 L. c., 10, 5.

187 L. c., 10.

188 L. c., 5, 5.

189 Plutarco, *Arístides*, 23, 1.

jos la de Temístocles. Ello no solo en lo que respecta al expansionismo y al ideal básico de enriquecer y engrandecer a Atenas [190], sino también en la «sabiduría» [191] o astucia con que lograba aumentar los ingresos atenienses, dejando que los aliados se quedaron con todo el botín de la toma de Sesto, pero ganando él más con el rescate de los prisioneros; e incluso en lo relativo a su misma vida privada, en la que la tradición biográfica destaca su desarreglo y afición a la bebida [192], así como su amor por diversas mujeres, incluidas su hermanastra Elpinice y su esposa Isodice [193], rasgos no muy de acuerdo con el ideal laconizante, basado en la *sophrosyne,* que propugnaba. En Cimón encontramos al representante de una aristocracia que se transformaba y que sinceramente hallaba su mayor gloria en poner todas sus «virtudes» al servicio de la ciudad; pero cuya concepción clisténica de la política interior, al destacar el principio del *axioma* o privilegios que confería el prestigio tradicional, iba empezando a encontrar contradictores, que querían recortarlo dentro de lo posible. Solo con Pericles se encontró otro punto de equilibrio y tampoco estable.

Creemos que los datos que preceden, por insuficientes e incompletos que sean, dan una cierta luz sobre las corrientes centrales y marginales del pensamiento político y humano de Atenas durante la vida de Esquilo. La unión de las ideas de justicia y valor, libertad individual y unidad nacional, aristocracia y pueblo, piedad para con los dioses y éxito externo, ha sido destacada suficientemente, según estimamos. Se busca un equilibrio entre las clases y los individuos, entre la acción humana y la voluntad divina. Este equilibrio es definido como justicia y se cree que resuelve los problemas, no debiendo sacrificarse, en definitiva, el éxito exterior. La ideología de Solón se ha hecho carne política después que los tiranos, con su política económica, la hicieron posible, y que los persas, con su agresión, fomentaron la unión de los ciudadanos y la fe en el triunfo de la justicia, favorecida por los dioses. En suma: los ideales de la aristocracia fueron aceptados por toda la ciudad, una vez modificados con el nuevo elemento de la justicia protegida por los dioses. Se agregó incluso un ideal de ἐπιεικεία, moderación, comprensión, derivado del antiguo de la medida. Y tampoco hemos ocultado las voces discordantes que propugnan un ideal más

190 L. c., 9 (anécdota transmitida por Ión de Quíos, que fue testigo de ella).
191 L. c., 9, 2.
192 L. c., 4, 4; 16, 5.
193 L. c., 4, 8-10.

«moderno» ni las tendencias que actúan en esa dirección al final del período.

Solo contrastando la obra de Esquilo con esta perspectiva puede intentarse comprenderla y ver en ella algo más que una filosofía y una teología de índole general. Aunque, por supuesto, Esquilo desborde y rebase a su propia época en cuanto trabaja al mismo tiempo sobre la obra de los pensadores precedentes y trata de lograr construcciones de valor eterno.

CAPITULO 2

Esquilo y la ruptura del dilema trágico: Teoría religiosa de la democracia

1. *La Tragedia y el Estado democrático.*

Por obra de Atenas, la Tragedia es la gran poesía del siglo v. Todavía continúa expresándose la aristocracia en la elegía y el escolio, recitados en las reuniones y banquetes, y algo conocemos de esta tradición; sobre todo, por la Colección Teognídea, de la que ya hemos hablado. Pero en la Tragedia encontramos una fusión de épica y lírica, dirigida además al pueblo en su totalidad, que es la que refleja el nuevo pensamiento de la época. Nuevo, aunque fundado en elementos antiguos que hemos encontrado ya en Homero y la lírica; pero lo mismo que la extensión al pueblo de otras creaciones culturales de la aristocracia supuso una modificación parcial de las mismas, también ocurre aquí algo semejante.

Si se quiere comprender la importancia de la Tragedia para conocer la ideología del siglo v, hay que insistir en el triple hecho de que se trata de poesía religiosa, de que procede concretamente de un ambiente religioso popular y de que la finalidad de su representación es al tiempo educativa. Examinemos uno por uno estos tres puntos.

En primer lugar, la Tragedia es poesía religiosa: los expositores modernos, y más concretamente el vasto círculo de los diletantes que teorizan fácilmente sobre estos problemas, así como los que ven la Tragedia griega a través del prisma de la Tragedia moderna, lo olvidan con frecuencia. No se trata solamente de sus orígenes religiosos en el ditirambo o de que siguió siempre representándose en el marco de las fiestas de Dioniso

y en el recinto sagrado del dios, o de que se ocupa de mitos que, según una concepción ingenua, pero muy extendida, constituyen el verdadero y único contenido de la religión griega. Se trata, sobre todo, de que la Tragedia es un verdadero espejo de la vida humana en sus crisis decisivas, siempre en conexión con fuerzas divinas. En todas nuestras exposiciones anteriores se habrá podido observar que los griegos no viven el dilema de si la acción del hombre es el resultado de una libre voluntad o el de una intervención divina: ambas cosas son ciertas para ellos —como para nosotros cuando creemos a la vez en nuestra responsabilidad y libertad y en la omnipotencia de Dios—, y así el decir que la Tragedia es poesía religiosa no debe entenderse en modo alguno en el sentido de que es la pura representación del triunfo del destino sobre la voluntad del hombre, según una interpretación tan general —aunque no entre los helenistas— como desacertada.

Nada más lejos, en efecto, de la concepción griega del mundo que la creencia en un destino personal ineluctablemente fijado de antemano. Cierto que los oráculos desempeñan un papel, sobre todo en Sófocles, y que su cumplimiento es considerado como testimonio del poder y la sabiduría divinas sobre los del hombre, que nada puede contra ellos. En realidad se trata de un elemento tradicional que el poeta recibe con el mito; elemento que utiliza para desarrollar el tema de la limitación del hombre frente a la divinidad, como utiliza otros varios. Hay, pues, manifestaciones diversas del poder de la divinidad, no una afirmación general de que la acción del hombre llega siempre a resultados previamente decididos. Unicamente, la acción del hombre no puede ir más allá de ciertos límites, descritos ya como de condición moral, ya como simple voluntad divina.

Todo lo que precede trata de precisar en qué sentido debe entenderse nuestra afirmación inicial de que la Tragedia griega es antes que nada un género religioso. Lo es en el mismo sentido en que se juzga la acción humana, desde presupuestos religiosos, en toda la poesía anterior. Pero lo es más profundamente en cuanto que hemos visto que la poesía aristocrática —sobre todo Homero y Píndaro— insiste más en la gloria del héroe que en sus limitaciones y destino a veces trágico o bien yuxtapone ambos factores sin hacerlos entrar en un verdadero enfrentamiento dialéctico. En Arquíloco y otros autores se insiste en la necesidad de la acción y de resignarse a los inevitables fracasos y limitaciones del hombre; en Mimnermo y Anacreonte se renuncia a ella prácticamente y se prescribe un ideal de pura *euphrosyne*. En todos ellos la visión trágica del mundo está latente, pero se procura apartarla en la práctica con medios extrarracionales. En cambio, la Tragedia consiste esencialmente

en subrayar simultáneamente la grandeza y la miseria del hombre, su audacia y sus yerros, y en celebrar así en todos los casos el poder de la divinidad que le exalta y abate sin quitarle por ello libertad. Esta afirmación simultánea de los contrarios, cuyo enfrentamiento se percibe siempre con claro rigor racional, es la esencia de la Tragedia, en que el humanismo heroico está doblado con una mentalidad profundamente religiosa. Es en Sófocles donde más claro aparece el cuadro aquí descrito —que Esquilo intenta superar en un cierto sentido—, y por ello puede decirse que con razón ha sido siempre considerado como el trágico por excelencia.

Solamente en su origen en el marco de una religión popular como es la de Dioniso y, a mayor abundamiento, en su desarrollo en el clima de la democracia de Atenas, ha podido la Tragedia desarrollar esta característica inédita: este es el segundo punto de los tres a que aludíamos. Pero la democracia ateniense es el equilibrio entre pueblo y aristocracia, equilibrio consistente en el respeto de una *dike* defendida por los dioses; consecuentemente, en la Tragedia hallamos también un equilibrio entre el ideal de la aristocracia —el héroe— y la crítica popular de su insuficiencia, hecha desde un punto de vista religioso y con ayuda de la claridad de conceptos que aporta el nuevo movimiento racional. Pero esta doble y simultánea afirmación es la mentalidad trágica de que hemos hablado. Lo nuevo en Esquilo es el intento de lograr un acuerdo entre factores tan dispares y, además, un acuerdo concretamente en el campo de la acción política. De ahí que Esquilo sea el verdadero teórico de la democracia de Clístenes, la que llega hasta Efialtes y hemos descrito en el capítulo anterior. Teórico no sin contradicciones y caídas, pues no en vano es un poeta y no un filósofo, aunque filósofos hayan de ser ya forzosamente sus continuadores. Pero para que todo esto pueda comprenderse, hemos de volver a coger el hilo más arriba.

Sin pretender tomar aquí postura en detalle sobre la debatida cuestión de los orígenes de la Tragedia [1], es hecho evidente que nace de los gérmenes dramáticos contenidos en el ditirambo, canción coral en honor de Dioniso, al igual que existían gérmenes dramáticos en otros géneros líricos —piénsese en los cantos de duelo a que alude Homero [2], en los epitalamios de Safo o en el Partenio de Alcmán—. Si el ditirambo de que se desarrolló la Tragedia al enfrentarse el coro con un «contestador» (ὑποκριτής) o actor procede del Peloponeso o del Atica, es desde

[1] Cf. una buena exposición en M. S. Ruipérez, «Orientación bibliográfica sobre los orígenes de la Tragedia griega», *Estudios Clásicos*, 1, 1950, pp. 43-51.

[2] *Il.*, 24, 720 ss.

nuestro punto de vista indiferente. Lo esencial es que los gérmenes ditirámbicos de la Tragedia contienen ya los dos elementos en conflicto que luego hallaremos en esta: los propiamente dionisíacos —en los que vemos la aportación de la religión popular— y los heroicos [3].

El dionisismo, del que ya hemos hablado [4], es, al igual que la religión de Deméter, un culto popular rechazado por la aristocracia o, cuando más, asimilado a la religión olímpica dentro de una estricta ritualización. Se trata de religiones que hablan al individuo y le liberan, siquiera sea momentáneamente, de toda atención a la *sophrosyne* o contención impuesta por las normas sociales [5]. En la interpretación poética que Arquíloco [6] y Píndaro [7] dan del ditirambo, se echa de ver claramente ese elemento desenfrenado y exaltado. De ahí la παρρησία o libertad de palabra y concepto propia del Yambo y la Comedia, que de estos cultos derivan [8]; de ahí también la libre expresión del sentimiento y la pasión en la Tragedia, frente a lo que es normal en la poesía aristocrática, dominada por el ideal de la *sophrosyne*. Efectivamente, lo esencial en la Tragedia, junto al tema del héroe, es la descripción del sufrimiento de ese héroe. No lo ignora el resto de la poesía, pero se detiene más en el momento de la acción y del triunfo. Se trata de un sufrimiento que revierte sobre el público convertido en piedad y miedo (ἔλεος καὶ φόβος), los elementos que Aristóteles consideraba característicos de la Tragedia [9]; hay una acción sugestiva sobre el público, que siente en sí mismo el sufrimiento del héroe [10], cayendo en un estado de «simpatía» (συμπάθεια), de sentir en común con él. En los mitos dionisíacos en que el dios sufre y muere, el ditirambo debía de representar esta «simpatía» del coro integrado por los sectarios del dios: así interpreta la esencia de lo trágico la escuela etnológica [11].

En todo caso, resulta evidente que esta exposición de lo pasional y su influjo sobre el público es lo más opuesto a la tradición aristocrática. Platón advierte claramente el absurdo de que se predique la *sophrosyne* y luego el Estado ofrezca a los

[3] Para Untersteiner, *Gli origini della tragedia greca*, 1942, se trata respectivamente de concepciones propias de las poblaciones egeas (o mediterráneas) e indoeuropeas. Nosotros no necesitamos llevar la cuestión a este terreno remoto y problemático.

[4] Cf. p. 107.

[5] Sobre todo esto cf. *supra*, p. 108.

[6] Fr. 219.

[7] Fr. 70 b.

[8] Sobre Arquíloco, cf. *supra*, p. 106.

[9] *Poet.*, 1449 *b*, 27.

[10] Cf. Jaeger, *Paideia*, I, p. 264.

[11] Cf., por ejemplo, Murray, *Esquilo, el creador de la Tragedia* (traducción española, Buenos Aires, 1943), p. 18 ss.

ciudadanos unas representaciones teatrales en que se sacan a la luz estados de ánimo opuestos a ella [12]. Y no menos evidente resulta que el nacimiento y desarrollo de la Tragedia en Atenas solo fue posible por la corriente popular representada por los tiranos que, como en todas partes [13], fomentaron el culto de Dioniso, y luego por la democracia: Tespis crea la Tragedia bajo Pisístrato y es este el que instituye la fiesta de las Grandes Dionisias y los concursos trágicos, es decir, el que convirtió la Tragedia en parte integrante del culto del Estado. La conversión de improvisaciones populares en obras de arte destinadas a toda la ciudad, la exposición pública de la crítica del ideal heroico y de manifestaciones alejadas de la *sophrosyne* solo se concibe en un Estado —la Atenas tiránica y democrática— en que una nueva clase se afirma junto a la aristocracia. Pero no se trata de un nuevo ideal absoluto y de signo inverso al anterior, sino de una lucha entre ambos: el equilibrio se restablece al final, pero no está en la base, logrado mediante el apartamiento de elementos o la inconexión entre los mismos, como ocurre en los sistemas aristocráticos. También en esto hallamos el reflejo de una nueva sociedad, la sociedad democrática [14].

El sufrimiento es, efectivamente, el rasgo más general y característico del héroe trágico. Nada más lejos de él que ser víctima resignada de un destino adverso ante el que huye o víctima pasiva de un mundo incomprensible ante el que apenas trata de defenderse. Junto a la nobleza y decisión en la acción es el sufrimiento el tercer rasgo común del héroe trágico. Y es también el más general, ya que es el único que ha quedado definitivamente asociado al concepto de lo trágico en todas las centurias. No basta con que haya un cambio en la fortuna del héroe como exigía Teofrasto [15], cambio que puede ir en dirección del mal al bien o del bien al mal; siempre se añade el sufrimiento. En el sufrimiento ha visto recientemente Schadewaldt [16] la esencia misma del hombre tal como lo describe Sófocles . Y en el miedo y la angustia ha visto recientemente una helenista destacada, Mme. de Romilly [17], una característica fundamental del teatro de Esquilo. Pero el miedo y el dolor no son más que

[12] *República*, 387 b ss. La famosa teoría de Aristóteles, según la cual (l. c. en nota 9) el fin de la Tragedia es la «purgación» del miedo, y la piedad es un intento de conciliación de tipo racionalista.

[13] Cf. pp. 107 s., 113.

[14] Cf. sobre esto J. H. Finley Jr., *Pindar and Aeschylus*, Cambridge, Mass., 1955, p. 79 ss.

[15] ἡρωϊκῆς τύχης περίστασις (en Diom., III, 8, 1).

[16] *Sophokles und das Leid*, Postdam, 1944. En el mismo sentido está escrita la *Introducción al teatro de Sófocles*, de M.ª Rosa Lida (Buenos Aires, 1944).

[17] *La crainte et l'angoisse dans le théâtre d'Eschyle*, París, 1958.

dos reflejos del sufrimiento humano, no aisladamente el uno del otro ni solo en Esquilo o en Sófocles, sino en toda la tragedia [18].

Al lado de estos rasgos, que hemos considerado dionisíacos o populares, de la Tragedia, están los rasgos heroicos, conjugados con ellos en una *harmonia discors* existente ya prácticamente desde Homero, pero ahora destacada expresamente por efecto de los elementos que hemos estudiado. Ya el ditirambo, antes de convertirse en tragedia, había admitido, al igual que todo el resto de la lírica, el mito heroico. Esto lo sabemos por Heródoto [19], que cuenta la curiosa historia de cómo Clístenes el tirano «devolvió» a Dioniso los «coros trágicos» con que Sición celebraba al héroe Adresto; y lo sabemos por los ditirambos de Píndaro y Baquílides que conservamos, aunque estos poetas sean ya contemporáneos de los trágicos. Pero lo notable de este género literario consiste en que el mito heroico se utiliza precisamente para hacer notar la insuficiencia del ideal del héroe, según hemos anticipado [20]. No es ya solamente que se describan situaciones de duelo o angustia —como en tantas obras de Esquilo— o que el poeta se complazca en hacer ver cómo el héroe rompe su *sophrosyne* y llora en ciertos momentos —tesis central del *Ayax* de Sófocles, por ejemplo—, sino que se manifiesta directamente que la caída del héroe depende de su propia acción, es decir, que hay una laguna o fallo en el ideal heroico. Para ello hay que presentarlo en su estado «puro», sin las cortapisas de «medida» con que ha sido envuelto para enmascarar el conflicto. La Tragedia va directamente a Homero y Arquíloco y los rebasa. El héroe es el hombre superior que carece de «medida», como se dice expresamente de Electra [21]. Su propia fuerza y heroísmo, llevados a extremos excesivos, se convierten en *hybris*, y le hacen caer. Así surge la paradoja de que la impugnación del ideal aristocrático en cuanto evita la exposición de todo lo irracional e incontrolado acaba en una afirmación de la necesidad de la medida y la limitación. Pero, en definitiva, esto es una crítica del ideal heroico desde todos los puntos de vista: en

[18] Cf. más detalles sobre el héroe trágico en nuestro libro *El héroe trágico y el filósofo platónico*, Madrid, 1962.

[19] V, 67.

[20] Se ha propuesto por varios autores (cf. Ruipérez, l. c., p. 45 s.) que en el origen de la Tragedia pueden estar, junto al ritual dionisíaco, lamentaciones funerarias por los héroes de las cuales perviviría un eco en el *kommós* o canto de duelo. Ello es muy probable (como también ocurre en el caso de la Elegía, cf. mis *Líricos griegos*, I, p. XIV ss., y en el de los trenos); estas lamentaciones debían de tener en el origen como tema fundamental el del elogio del muerto y el de los cambios de fortuna, según se ve en los trenos de Simónides. La tragedia profundiza mucho más.

[21] Sófocles, *Electra*, 221 ss.; 307 s.

cuanto descarta alegre y falsamente elementos esenciales de lo humano y en cuanto exagera y saca de quicio uno de ellos.

Esto no ocurre sin que se llegue a una síntesis con las posiciones combatidas. La lucha con la *sophrosyne* en cuanto significa restricción del sentimiento llegó a establecer unas barreras difícilmente movibles —desplazarlas fue la hazaña de Eurípides—. Quedó rebasado, desde luego, lo que ofrecía la poesía aristocrática; pero la libertad alcanzada fue muy inferior en algunos aspectos a la lograda por Arquíloco; por ejemplo, la expresión del sentimiento amoroso continuó siendo tabú [22] y muchos de los rasgos de la *sophrosyne* aristocrática fueron aceptados y aun ampliados. El ideal no ya plenamente heroico, sino simplemente aristocrático, se amplía ciertamente, pero en sustancia se acepta, como hizo en la práctica el pueblo de Atenas. Hay más. El mismo ideal heroico que se critica es visto con simpatía, como la más alta expresión de lo humano. Es el conflicto y la *concordia discors* de que hablábamos.

Los héroes de la Tragedia encarnan siempre un tipo de humanidad superior. Proceden del mundo de la leyenda heroica, son reyes, príncipes, sacerdotes; así continuó siendo, por ejemplo, en Shakespeare y Racine. Pero, frente a algunos de los héroes de estos trágicos, sucede que los héroes de la Tragedia griega siempre actúan con nobleza y por un fin noble; las excepciones son rarísimas y se dan solo en papeles secundarios [23]. Aludamos ante todo a Agamenón y Edipo; nobles son de intenciones tanto Antígona como Creonte en *Antígona,* tanto Hipólito como Fedra en *Hipólito;* el mismo Odiseo, que obra con engaño en *Filoctetes,* lo hace por la victoria de su pueblo; la misma Clitemestra tiene justos motivos, aunque no justificaciones, para el crimen, aunque no sea propiamente una heroína trágica, sino más bien un personaje secundario en la historia de Agamenón y Orestes. Todo esto concuerda con la presentación externa de la Tragedia: indumentaria regia y solemne, lenguaje majestuoso y arcaizante, estilización y falta del detalle realista.

Estos nobles personajes viven una acción decisiva en su vida, un πρᾶγμα σπουδαῖον que dijo Aristóteles [24]. Están ante un dilema decisivo y pueden vacilar, como ya en Esquilo vacilaba Agamenón ante el sacrificio de su hija, Orestes ante el de su madre, Pelasgo ante la ayuda a las suplicantes en la tragedia de este nombre; pero, vacilen o no, actúan siempre cuando es llegado el momento y actúan con arreglo a la más completa consecuencia consigo mismos, bien que a veces solo el acto de la decisión

22 Cf. *supra,* p. 77.
23 Por ejemplo, Egisto en el *Agamenón* de Esquilo.
24 *Poética,* 1449 *b,* 24.

descubra su verdadero yo. Su decisión puede ser ciega, como la de Agamenón o la de Creonte; puede también ser plenamente consciente de que representa la muerte o algo peor que ella: pensemos en Antígona, pensemos sobre todo en Edipo cuando está a punto de descubrir la terrible verdad sobre su origen. Dice el siervo: «Estoy ante lo más horrible de decir.» Y contesta Edipo: «Y yo de oír. Pero hay que oírlo, sin embargo» [25].

Es saludable insistir sobre los diferentes tipos de acción dramática en que interviene el héroe trágico. Evidentemente, el que primero se nos presenta cuando pensamos en él es el del rey en la culminación de su gloria que incurre en *hybris*, es decir, desmesura, respecto a lo que debe ser la conducta de un hombre, y es humillado: así Edipo, Agamenón, Clitemestra... Es el llamado cuadro trágico. Pero el que le derriba, sea cual sea su destino, es también héroe trágico: por no repetir los ejemplos de Orestes, de Electra, citemos, en Eurípides, a la Hécuba o la Medea de las tragedias de estos nombres. Y hay toda clase de cuadros aparte que se alejan más o menos del cuadro trágico: Filoctetes, que cede en su obstinación y acepta cumplir el plan divino, ayudando a la toma de Troya; Edipo en Colono, purificado y llevado a un plano semidivino; Prometeo, que no cede en su generosidad ni en su orgullo, y acabará por alcanzar una paz honrosa; Macaria (en los *Heraclidas)*, Meneceo (en las *Fenicias)* e Ifigenia (en la *Ifigenia en Aúlide)*, todos en Eurípides, que se sacrifican por una causa justa; los reyes que defienden al débil contra el tirano amenazante, tales como Pelasgo, Teseo y Demofonte en diversas tragedias, y tantos otros más. Vencedores y vencidos, luchadores contra la ley divina y defensores de ella, no por esto evitan el dolor o la muerte unos y otros.

Con esto creemos haber definido en qué sentido la Tragedia es poesía religiosa, cómo su religiosidad es dionisíaca y «popular», en qué medida mantiene al mismo tiempo motivos procedentes del antiguo ideal heroico y la antigua aristocracia y, finalmente, cómo se conjugan estos elementos y en qué relación se encuentran con la situación espiritual que hemos supuesto en los comienzos de la democracia. Claro que este último punto debe ser precisado y concretado con un estudio más detenido de Esquilo, que intentó, sobre estos elementos, una construcción teórica que justificara la democracia no ya como yuxtaposición o conciliación de elementos, sino como acuerdo y colaboración entre ellos en lo individual y lo político. Es decir, que trató de superar el dilema trágico en una síntesis superior, no limitándose —en sus momentos más originales— a una simple afirmación

[25] Sófocles, *Edipo Rey*, 1169 s.

simultánea de los contrarios. En efecto, si no puede comprenderse la Tragedia sin la democracia, que en toda ella se refleja, es Esquilo quien intentó en sus tragedias dar una auténtica teoría de la democracia.

Antes de desarrollar este tema hemos, sin embargo, de detenernos en la tercera de las características de la Tragedia que apuntamos al comienzo y que solo de pasada hemos tocado: su finalidad educativa.

Lo mismo que hemos visto en páginas anteriores que en la epopeya y la lírica se encuentra el modelo de acción y pensamiento de las aristocracias, hemos de añadir aquí que con la Tragedia los tiranos y la democracia intentaron crear un género poético destinado a la educación de toda la ciudad [26]. Desde este punto de vista la contempla Aristófanes en sus *Ranas,* por extraño que esto pueda parecernos. Un antecedente es el uso de la elegía para dirigirse a todo un pueblo —en manos de Calino, Tirteo o Solón—; pero ahora esto tiene lugar en mayor escala, pues no se trata de un hecho ocasional, sino de uno sistemático.

La tarea de integrar verdaderamente al pueblo dentro de la ciudad incluyó la creación de las grandes fiestas religiosas, entre ellas las Grandes Dionisias, que culminaban con las representaciones trágicas. El Estado viene a ser ahora la gran casa del pueblo, para el que desempeña las funciones que la estirpe o γένος —con sus dioses y cultos— tenían para los nobles. Simultáneamente se crea la Tragedia, en la que la antigua tradición épica de la aristocracia se funde con la lírica, y con una lírica de inspiración popular. La épica relata un ayer ejemplar y la lírica se dirige a un aquí y un ahora, con voluntad de guiar o de influir al interlocutor; para ello utiliza principalmente la máxima, el mito y demás ejemplos, la comparación. La Tragedia no procederá de manera diferente: se trata de un mito líricamente comentado del que se deducirán lecciones para el presente y para siempre. Pero el comentario e interpretación, como queda dicho, incluyen elementos de un ideal «popular», no heroico. Hay un conflicto entre los elementos tradicionales y los dionisíacos, conflicto que hará que las enseñanzas impartidas por la Tragedia no sean de signo único, sino que se modifiquen de poeta a poeta. El elemento común fundamental es una intensificación del punto de vista religioso: la epopeya y la lírica aristocrática no lo desconocen, pero intentan olvidarlo en tanto que establecen sus postulados de la acción humana; para ellas es cuanto más una limitación.

La Tragedia es arte religioso y es expresión del espíritu de

[26] Cf. Jaeger, *Paideia,* I, p. 259.

Atenas y es modelo de acción [27]. Todo esto se olvida cuando se la juzga con criterios puramente estéticos y se quiere fijar en una fórmula exhaustiva y unilateral la definición de lo trágico. La acción es en ella solo un medio; la descripción de caracteres, solo un medio [28]. Los problemas que elucida son los mismos que se ventilan en la vida pública y en la privada en ocasiones decisivas; los mismos que elucidará luego la Filosofía y que antes —con una menor claridad racional— estaban presentes en la Lírica.

Todo esto plantea la dificultad de que el mito puede resultar insuficiente para ejemplificar los problemas que preocupan en la Atenas del siglo V, o bien para propugnar soluciones que ahora se rechazan. Esta aporía es la causa de la muerte de la Tragedia, heredada por la Filosofía, que prescindió del lastre mítico. Pero está presente desde el mismo Esquilo, que lucha fuertemente con el mito, silenciando determinados datos o dando soluciones que rebasan ampliamente su sentido originario o, lo que es peor, contradiciéndose por culpa de él con lo que dice en otros momentos diferentes. El mismo Píndaro tuvo ya dificultades con el mito. En la Tragedia, los distintos elementos de que está integrada se hallan en un equilibrio difícil, comparable al de las clases e individuos en el estado democrático. Ello no es obstáculo a su voluntad y acción educadora. Hay una voluntad de unidad —también como en la democracia de Clístenes— y las tensiones y dificultades las vemos mejor nosotros, con ojos aguzados por el conocimiento de antecedentes y consecuencias, que los contemporáneos. Después de los filósofos jonios son los trágicos los que, independientemente de aquellos, aunque no sin influencia suya, han intentado crear una imagen coherente de la vida humana —no repetir una tradición— y ofrecerla como espejo a sus conciudadanos. No es la menor de las glorias de Atenas el haber creado, a partir de formas de arte «populares», un instrumento educativo que enlaza al tiempo con la tradición aristocrática e intenta una síntesis de ambas, ofreciendo un modelo de acción para toda la ciudad. Es un proceso paralelo al de la integración de aristocracia y pueblo en una síntesis nueva en el marco de la ciudad. Ideología humana e ideología política y aun práctica política son, como siempre, inseparables. Ningún trágico tiene, sin embargo, tanto interés, desde el punto de vista que aquí nos ocupa, como Esquilo.

[27] Cf. Jaeger, *Paideia*, l. c., y ss.
[28] Cf. Pohlenz, *Die griechische Tragödie*², Göttingen, 1954, I, p. 140 s.

2. *Primer nivel de la enseñanza de Esquilo: el dilema trágico.*

Procediendo de una manera esquemática —es imposible hacerlo de otro modo— podríamos distinguir dos niveles en la enseñanza de Esquilo: el que señala la insuficiencia de la acción humana y el que introduce el tema de la conciliación por la justicia. El segundo es el decisivo para la interpretación de Esquilo como teorizante de la democracia de Clístenes, según la expusimos en el capítulo precedente. Pero el primero es también importante y, sobre todo, es inexcusable para comprender el segundo.

Frente a lo que acontece en los *Persas,* en la mayoría de las ocasiones, según hemos visto, el héroe de la Tragedia no es absolutamente bueno ni malo; tampoco se define la deidad como absolutamente buena. El héroe que actúa con un impulso noble puede llevar al mismo tiempo un germen de *hybris* que atraerá la ruina sobre él. Así, por ejemplo, los dos hermanos Etéocles y Polinices en los *Siete,* cuando defiende Etéocles su ciudad y vindica Polinices el cumplimiento de la palabra dada; pero el primero identifica la causa de Tebas con la suya y cree que con su sola inteligencia puede vencer y el segundo exige su derecho aun a costa de tener que tomar Tebas por asalto. La doble muerte de los hermanos es la única solución posible. De igual modo Prometeo, bienhechor de los hombres, es al tiempo un rebelde a la voluntad divina; las suplicantes, que claman su derecho a no sufrir la violencia de los hijos de Egipto, se rebelan contra la ley divina del amor y sufren castigo.

El panorama se complica todavía más porque la acción humana —como en Homero y la Lírica— se nos presenta ya como inspirada por un dios, ya como responsabilidad del hombre. No se ve una alternativa entre estas dos explicaciones [29]; pero cuando el dilema se presenta se reconoce en términos expresos la responsabilidad, reservándose a los dioses una participación [30]. Resulta así, de una parte, que la Tragedia culmina en el tema

[29] Cf. Pohlenz, *ob. cit.,* p. 142. Es falsa la idea de Wilamowitz, *Griech. Literatur,* Leipzig-Berlin [3], 1912, p. 73, y en otros lugares, de que con la *Orestíada* se llega al conocimiento de la libertad humana después de un período anterior en que es negada.

[30] Cf., por ejemplo, *Agamenón,* 1507 (caso de Clitemestra); *Agamenón,* 811 (retorno de Agamenón); *Persas,* 742; etc. Cf. Lesky, *Gesch. der griech. Literatur*[2], p. 275 s.; Kitto, «God in Aeschylus», en *La notion du divin,* cit., p. 175.

de la decisión del héroe, decisión solitaria en la que se contemplan las dos alternativas como funestas. Recordemos las palabras de Pelasgo en las *Suplicantes* [31]: «No hay ninguna decisión carente de dolor»; o la vacilación de Agamenón [32]: «¿Cuál de estas cosas es carente de males?» Es «la dura entraña de la decisión humana» de que habla Snell [33], quien insiste con razón en el papel central de la decisión humana solitaria en una situación oscura. Pero al propio tiempo resulta que vemos actuar a los dioses en direcciones contradictorias o incomprensibles. En el *Agamenón* Zeus envía a Agamenón a Troya para vengar el crimen de Paris y provoca su ruina con ello. Agamenón, para ir a Troya, tiene que matar a su hija Ifigenia, porque solo así consiente la diosa Artemis, indignada porque Agamenón había matado un ciervo, que soplen los vientos. Y el mismo Zeus, que envió a Agamenón a Troya, le castiga luego por su victoria; pero ese castigo es a su vez un crimen —el de Clitemestra— que será vengado posteriormente [34].

Aun descontando los elementos puramente míticos, el cuadro de la vida humana y de la acción divina que así se nos ofrece no puede ser más sombrío. Una acción justa encierra *hybris* —y su alternativa dejaría de cumplir esa justicia—. Un dios da la victoria —pero en esa victoria hay un exceso que se paga—. No puede decirse que sean estas ideas completamente nuevas. Pero ya hemos indicado que Píndaro procuraba iluminar solamente la gloria del hombre y que otros poetas predicaban la acción con cierta previa resignación ante sus incertidumbres. Ahora se proclama con implacable claridad la dualidad íntima de la acción divina y de la acción humana —que son una misma cosa— y la insuficiencia del ideal heroico: los factores dionisíacos y los racionales que la Tragedia pone en juego concurren a este resultado. Toda victoria tiene un doble rostro, el glorioso y el del exceso que trae la ruina: «no sea yo un destructor de ciudades», clama el coro del *Agamenón* [35] enfrentándose directamente con Homero. En la *Orestea* a cada positivo sigue un negativo: lo que fue visto como gran victoria resulta a la larga una catástrofe [36]. Incluso en la acción humanitaria y benéfica de Prometeo hay una falta que ha de expiar: el héroe democrático («filántropo» literalmente) [37] por excelencia no es tampoco un ideal que sustituya a los antiguos.

31 442.
32 *Agamenón*, 211.
33 *The Discovery of the Mind*, p. 103 ss.
34 Cf. Kitto, l. c., p. 170 ss.
35 472.
36 Cf. Reinhardt, *Aeschylus als Regisseur und Theologe*, Berna, 1949, p. 80 ss.
37 *Prometeo*, 11.

Lo que sucede realmente es que en Esquilo más que con conflictos entre hombres nos encontramos con conflictos entre fuerzas consideradas como divinas [38] y que ya se describen como acción del héroe, ya del dios. De ahí las contradicciones de la acción y las contradicciones de lo divino; la ley moral está por encima [39], aunque, como veremos, tenderá a identificarse con ello. En suma: se trata del primer nivel de la enseñanza de Esquilo, el que le es común con toda la Tragedia: el dilema trágico. Si este dilema consistía antes de Esquilo en que la gloria del héroe trae como contrapartida la muerte y toda acción humana entraña un riesgo, ahora, aparte de definirse con mayor claridad racional, se estudia no en cualquier acción, sino en la acción justa, que también comporta *hybris* y castigo.

Así, todo lo visto hasta aquí nos presenta un panorama de la tragedia de Esquilo que hace jugar principalmente el tema de la *hybris* y su castigo, pero no se subsume en él. Solón había tratado de eliminar el dilema trágico, siguiendo las huellas de Hesíodo, mediante la idea de que la *hybris* siempre provoca el castigo divino, aunque al lado quedaba aún la concepción del destino humano como puramente imprevisible. Esquilo continúa el tema de la *hybris* castigada, pero su visión es mucho más rica y humana al mostrar el estrecho entrelazamiento del bien y el mal. La simplicidad moral de la teoría de la *hybris* se cambia por esta otra concepción en que el ideal heroico se afirma y se niega al mismo tiempo. Solo en los *Persas,* de que hemos hablado ya, nos encontramos con un cuadro semejante al solónico.

Esquilo, en conclusión, va más allá de la simple afirmación de que los dioses protegen la justicia. Esta es la interpretación popular de las Guerras Médicas y él mismo la comparte. Pero los problemas que se debaten en torno a la vida y la sociedad humana son mucho más complicados. Hemos visto algo de lo que los contemporáneos de Esquilo pensaban sobre el modo de resolverlos; veremos luego las ideas de Esquilo sobre los mismos. De momento, el punto de partida es la afirmación del dilema trágico. En la trilogía que terminaba con los *Siete,* la semijusticia de cada uno de los dos hijos de Edipo no tenía otra salida que el doble fratricidio: es a costa de su vida, ofrendada a la muerte por un orgullo propio del insensato heroísmo tradicional [40], como puede Etéocles salvar a su ciudad; Etéocles, que es al tiempo su sereno defensor. Aun en los *Persas* la *hybris* y desgracia de Jerjes no rebajan su grandeza. Y cuando aparece

[38] Jaeger, *ob. cit.,* p. 271.

[39] Cf. van Groningen, «Le grec et ses idées morales», en *Acta Congressus Madvigiani,* Copenhague, 1958, II, p. 99; Kitto, l. c., p. 183.

[40] *Siete,* 683 ss., 717.

el personaje que actúa movido por la ley divina y que no incurre en *hybris* —caso de Orestes y Electra o de Pelasgo—, no por ello deja de escapar al sufrimiento o al peligro. Hasta Zeus y Prometeo en el *Prometeo* y las Erinis en las *Euménides* están expuestas a él.

3. *Valores morales y valores premorales en Esquilo.*

Todo lo anterior nos daría todavía una idea incompleta del teatro de Esquilo si no añadiéramos lo que en él hay todavía de elementos premorales, bien conservados como tales, bien absorbidos en la interpretación de los primeros.

Al tratar de los *Persas* pudimos observar que lo que desde un punto de vista era considerado como castigo divino de la *hybris* o como ley general que lleva del orgullo a esta misma *hybris*, luego castigada, desde otro punto de vista es entendido como acción malévola de un dios.

Con esta doble descripción Esquilo quiere hacer ver que la antinomia es solo aparente; pero la realidad es que el tema de la acción cruel del dios sin aparente justificación lo encontramos todavía en sus obras en la intervención de Artemis en el *Agamenón*, la de Apolo en la misma obra al llevar a la muerte a Casandra o la de Zeus en el *Prometeo*, al causar los dolores de Io. Esquilo en estos casos se limita a describir. No parece que la muerte de la cierva por Agamenón o el haberse negado Casandra a entregarse a Apolo o el hecho de que de Io vaya a nacer una larga serie de pueblos pueda justificar la acción de los dioses en el mismo sentido en que se justifica el castigo de Agamenón o Clitemestra [41]. Esquilo trabaja sobre el mito, aunque en otras ocasiones lo silencie; en las *Suplicantes*, por ejemplo, no se atribuye culpa a Zeus en los dolores de Io: sería inconsecuente en un drama donde Zeus protege precisamente a las que huyen de una violencia análoga [42]. En términos generales estos mitos le son, pese a todo, útiles para recalcar el lado violento e implacable de la acción de los dioses. En ellos es solo el dios, no el hombre y el dios al tiempo, el que actúa. Pero téngase en cuenta que también en los de signo distinto, junto a la concepción moral del pecado castigado, hay un sentido casi mágico del poder diabólico de Ate [43], el castigo divino, que se nos

41 Contra Nestle, *Griechische Studien*, Stuttgart, 1958, p. 73.

42 También recurre a alterarlo; según el Fr. 74, Héracles mató a Gerión y a sus pastores para castigar su injusticia (Píndaro en cambio sigue el mito original, Fr. 169).

43 Cf. Reinhardt, *ob. cit.*, p. 16; Jaeger, *Paideia*, I, p. 271.

representa como Persuasión funesta [44], como Erinis destructora [45]. Otras veces la acción de la justicia nos es presentada como el resultado de una antigua maldición: así la muerte de Etéocles y Polinices, malditos por su padre Edipo [46]. En todos estos casos el elemento mítico o la visión religiosa de la fuerza impiadosa del dios es un segundo aspecto, especialmente arcaico, del simple castigo de la injusticia: ambos elementos se han fundido. Y el primero no excluye en modo alguno la responsabilidad del hombre. Dominada por el mito y por una religiosidad profunda procedente del dionisismo, la Tragedia solo con dificultad hará suya la idea de un dios que castiga la injusticia por un acto de elección racional, como en Solón. Y aun en este caso el dios —frente a la concepción solónica [47]— actúa con ira, por piedad al agraviado y odio al culpable [48], y no está libre de relación con el mal [49].

Nada, pues, más lejano de Esquilo que exponer un mundo bien ordenado en que el injusto es castigado o que recomendar la justicia por una cuestión de interés práctico. Un soplo demónico, mítico e irracional envuelve en sus obras el tema de la responsabilidad del hombre y del castigo divino de la *hybris*. El miedo y la angustia que invade al héroe en momentos decisivos —así a Clitemestra y a Orestes— o que el coro destila sobre el público como un presentimiento, puede servir a una función moral, pero es premoral en su esencia y este aspecto está aún muy vivo en Esquilo. Como ha hecho ver muy bien Mme. de Romilly [50], en el presentimiento del castigo viene a haber una especie de sustituto del remordimiento, pero originariamente se trata de una cosa diferente. Es un reflejo del poderío del dios, que a veces se identifica con el de las fuerzas morales, a veces no; y un reflejo de la debilidad humana, que a veces equivale a un sentimiento consciente de culpabilidad, a veces (como en el caso de Io) a una intuición de que debe de haber una culpabilidad, puesto que existe ese terror, en el cual se reconoce un signo divino. En una palabra: los recursos para expresar la culpabilidad desde el plano humano son los que en el origen solo indi-

[44] *Agamenón*, 385.
[45] Cf. E. T. Owen, *The Harmony of Aeschylus*, Toronto, 1952, pp. 72 y 129.
[46] *Siete*, 709 y 720 ss.: es una Erinis la que cumple las maldiciones de Edipo; así se unen el rasgo mítico y el de la intervención maliciosa del dios (que es al tiempo una acción justa). De este modo debe juzgarse los Frs. 157 (273 M. 15-6) y 350, que despertaron el escándalo de los antiguos.
[47] Solón, Fr. 1. 25 s.
[48] Cf., por ejemplo, *Agamenón*, 135 ss. (e *infra*, p. 174).
[49] Cf. Nestle, *ob. cit.*, p. 108.
[50] *Ob. cit.*, p. 83 ss.

caban una ruina que se atribuía, sin más, al superior poderío divino, de igual modo que el tema del castigo divino de la injusticia arranca del más general del poderío implacable, premoral, del dios, y que el de la injusticia humana arranca del de su ceguera y error. Las parcelas no están aún bien delimitadas y encontramos *in fieri* el proceso de moralización de una posición previa puramente religiosa. Lo que en Hesíodo, Arquíloco y Solón es una yuxtaposición de elementos —ya se afirma el triunfo de la justicia, ya el simple imperio del «ciclo»—, aquí es un desarrollo orgánico del que todavía no hay plena conciencia. Pues la pura ley de las alternativas del «ciclo» es negada taxativamente [51]. La Tragedia y la sociedad ática, por muchos elementos anteriores que absorban, se construyen autónomamente su propio mundo a partir de la fusión de tradición heroica y religiosidad dionisíaca y de aristocracia y pueblo, respectivamente. Y logran una humanidad y una riqueza superiores, hechas de lucha y de síntesis, de análisis y de vida todavía espontánea y sin analizar.

Solamente el punto de vista que hemos alcanzado ahora permite juzgar y valorar debidamente lo que hemos de llamar primer nivel de la enseñanza de Esquilo. Puede verse desde ahora —y ya lo hemos anticipado— que Esquilo se mueve en un sentido menos simplistamente racionalista que Solón, lo que culmina en el segundo nivel que hemos de estudiar.

Conviene añadir todavía algunas palabras sobre los elementos premorales en el ideario humano de Esquilo. Su ideal culmina en la virtud de la Justicia —una Justicia que todavía no hemos definido exactamente, aunque sí indicamos que está protegida por los dioses—. Pero no es el único valor, como ya se desprende del hecho de que el héroe siga siendo el supremo prototipo humano. Esquilo no es un moralista, sino un poeta ciudadano, que ha de trabajar sobre las condiciones medias imperantes y para quien el éxito en la ciudad —riqueza, buena fama— y el ser útil para la misma son criterios decisivos. También aquí el tema de la Justicia se desarrolla a partir de un fondo tradicional. Como hemos hablado y hemos de hablar más todavía sobre el tema de la justicia en Esquilo, parece oportuno decir algo sobre las demás facetas de la acción humana en sus tragedias: sobre aquello que no es ni justicia ni *hybris* y que es expresamente reconocido.

Ya al hablar de los *Persas* [52] destacamos los valores premorales que en esta obra invervenían: el calificar de *aiskhrón* o vergonzosa la derrota [53], sobre todo. Es muy notable la interven-

[51] *Agamenón*, 750 ss.
[52] Cf. p. 126 ss.
[53] Cf. p. 128.

ción que tienen los motivos tradicionales en la acción de Orestes y Electra en las *Coéforos* [54]: no solo el primero se mueve por el deseo de reconquistar su trono y su poder y la segunda por el de saciar su resentimiento, sino que se acepta expresamente por el coro [55] el viejo principio de que es piadoso hacer mal al enemigo y Orestes justifica su actuación por el adagio tradicional del riesgo necesario del héroe [56]. La moral basada en lo que es reconocido comúnmente como *kalón* «hermoso» y la que busca la *eudaimonía* «felicidad, riqueza» se unen aquí a la que acepta que es justo vengar a un padre. En las *Euménides* continúan resonando temas antiguos: el del deshonor de la derrota, que siente el *sophron* [57], el del favoritismo de los dioses, así como los argumentos extralegales que se alegan en el juicio. Igual en las demás tragedias. Podemos decir que a lo que aspira Esquilo es a unir la Justicia con la prosperidad y el éxito. Es el ideal de su época: Esquilo no es Platón.

Pero puede haber conflicto entre ambos ideales. Etéocles, que por no sentar plaza de cobarde lucha con su hermano [58], o Agamenón, que para no ser «desertor del ejército» sacrifica a su hija [59], van contra la justicia por seguir una opinión común que debe rechazarse. Esquilo no ama a los «conquistadores de ciudades» [60]. La conducta sin jactancia de los campeones tebanos [61], que unen el valor y la *sophrosyne,* es el verdadero ideal que propone. Ideal que culmina en la figura de Anfiarao [62], «prudente (σώφρων), justo, valiente y piadoso». Nada de extraño tiene que ya en Esquilo el viejo concepto de lo *aiskhrón* «vergonzoso» tienda a adquirir, junto a valores premorales, otros más nuevos [63]: es *aiskhrón* contar mentiras [64] o seducir a Helena [65]. A su vez *kakón* «malo, perjudicial» es opuesto a ἔννομον «justo» [66]. Pero aún no se dice que la victoria pueda ser *aiskhrá* «vergonzosa» o el sufrir la injusticia *agathón* «bueno, provechoso», como en Platón. Se tenderá a unir justicia y éxito externo, restringiendo cuando haga falta las virtudes agonales o incurriendo en ries-

54 Sobre todo 130 ss., 444 ss., 913 ss.
55 123.
56 269 ss.
57 *Euménides,* 98, 135 s. (muerte de Clitemestra), 458 (*ibidem* de Agamenón).
58 *Siete,* 683 ss.
59 *Agamenón,* 212.
60 Cf. *supra,* p. 166.
61 *Siete,* 397 ss.
62 Cf. *supra,* p. 147.
63 Cf. Adkins, *ob. cit.,* p. 172 ss.
64 *Prometeo,* 685 s.
65 *Agamenón,* 402.
66 *Suplicantes,* 404.

go; así hacen la Argos de las *Suplicantes* o la Atenas de las *Euménides*.

En suma, los ideales de la aristocracia cantada por Píndaro y Teognis, que intentaba unir valor, *sophrosyne* y éxito material, subsisten —extendidos, como ya indicamos, a pueblos enteros—. Se les alía el de la Justicia, que en la aristocracia jugaba un papel subordinado. E incluso los valores intelectuales y los humanitarios, de que aún no hemos hablado. Esquilo no construye sobre el vacío —como tampoco Atenas—, sino que trata de difundir y perfeccionar el viejo ideal, adecuándolo para toda una sociedad: la de Atenas, e incluso para toda sociedad humana.

4. *La idea esquílea de la Justicia que actúa en el acontecer trágico.*

Conviene que examinemos con alguna mayor detención el concepto esquíleo de la Justicia, pues es el que posibilita la creación de un nuevo orden humano que supere el dilema trágico de que hemos hablado. Hemos visto que esta superación no sucedía simplemente como en Solón [67] por la afirmación de que la violación de la Justicia atrae el castigo divino; este castigo se cumple, pero la inestabilidad del destino humano continúa subsistiendo, porque la Justicia humana no es pura, sino que comporta un aspecto de *hybris*. Esquilo imagina idealmente un Estado en el que los distintos principios que actúan en la sociedad se mantengan en sus límites sin actuar movidos por el deseo de poder; una conciliación general que halla su encarnación en su idea de la armonía entre castigo y perdón. Sin embargo, merece la pena que nos detengamos sobre la idea esquílea de la Justicia que actúa en el acontecer trágico: aunque no se subsuma en ella toda su filosofía, representa un avance notable y es el presupuesto indispensable para interpretar los momentos más originales del pensamiento del poeta.

Efectivamente, ya la Justicia que actúa en el que llamamos dilema trágico encierra una serie de elementos que posibilitan que sea convertida en el centro de un orden estable. Mantiene los elementos tradicionales de la Justicia griega —respeto a un orden establecido—, pero al tiempo tiende a salirse del estrecho cuadro de las instituciones más primarias para adquirir características de generalidad humana. El rasgo esencial de esta Justicia esquílea consiste en que se encuentra estrechamente ligada

[67] No es en él la única concepción, cf. p. 128.

con la idea de la piedad debida a los dioses: toda injusticia es *asébeia* «impiedad» [68], en cuanto que la Justicia está defendida por los dioses, que actúan a su favor, según dijimos, incluso con ira e incluso con engaños. Es decir, el acento no se pone solamente en la conveniencia de seguir la Justicia dado su fundamento religioso, sino también y muy principalmente en este fundamento, en el horror que causa la injusticia en tanto que impiedad y en el castigo que la alcanza. No hay un punto de partida humano, sino uno divino, religioso. Todo el nuevo orden esquíleo va a ser de fundamento teocrático. Pero el Dios de Esquilo no actúa justamente por arbitrariedad, sino por razón: su Justicia es concebida como razón. Y al tiempo actúa por compasión al hombre en general; el fuerte ha de ceder voluntariamente ante el débil. La estricta razón encontrará también límites desde el punto de vista de la moderación o ἐπιεικεία. En suma, encontramos un punto de vista religioso y humanitario, influido por el racionalismo arcaico —Heráclito, Jenófanes—, pero dependiente aún más de la propia sociedad contemporánea. Pues es fácil reconocer en estos ideales los de la Atenas de las Guerras Médicas y años subsiguientes, según hemos estudiado en el capítulo anterior.

Creemos que resulta útil dar este panorama general de la Justicia esquílea antes de ejemplificarlo con detalles y hacer ver cómo nace poco a poco de concepciones anteriores que refieren la Justicia a una conducta restringida por los imperativos de la familia, clase o Estado. Veamos cómo en las *Suplicantes* la ayuda que pide el coro a Zeus es implorada siempre con el argumento de que las doncellas que lo integran son descendientes de él y de Io; la que pide al rey de Argos, Pelasgo, en el de que son argivas de origen y se han acogido a un altar como suplicantes, por lo que los dioses las vengarán si Pelasgo las abandona. Se trata de argumentos tradicionales. Pero junto a ellos se habla constantemente de la *dike* que asiste a las suplicantes [69], que es el reverso de la *hybris* de los hijos de Egipto [70], que tratan de casarse con ellas contra su voluntad y la de su padre [71]. Aquí el término justicia no condena ya, como en Solón, el abuso de la adquisición de riquezas: es el derecho de la mujer al propio cuerpo lo que se defiende [72]. La *hybris* por su parte es

[68] Cf. en este sentido D. K. Bühler, *Begriff und Funktion der Dike in den Tragödien des Aeschylus*, Berna, 1955, que se refiere casi exclusivamente a la justicia tradicional en relación con la familia, huéspedes, suplicantes, etc.

[69] *Suplicantes*, 37, 77, 343, etc.

[70] 30, 81, 528, etc.

[71] 39, 227.

[72] Cf. Murray, *ob. cit.*, p. 52.

impiedad: es impura el ave que devora al ave, como los hijos de Egipto que intentan ultrajar a las suplicantes, que son de su misma familia [73]. He aquí un ideal de igualdad humana: el matrimonio por la violencia se equipara a la esclavitud [74]. Zeus odia esta violencia [75], su gobierno es justo [76] y él es quien todo lo cumple [77]. Pero esta justicia que otorga se basa también en la compasión (οἶκτος): su ira —se nos dice— alcanza a los que no ceden, por piedad al que sufre por no alcanzar la justicia en la tierra [78]. Esta justicia es humana y general, superior a la «ley del país» con que se argumenta a favor de los hijos de Egipto [79]. Pero no es solo Zeus quien siente compasión por el débil, sino también el pueblo de Argos, que acuerda por ello su ayuda a las suplicantes contra las exigencias de los varones [80]; y en otro lugar [81] se nos dice que todos tienen benevolencia para el débil. De otra parte, la petición de justicia de las suplicantes no se hace en nombre de su razón desnuda, sino que se acompaña de los argumentos que pueden afectar directamente a Zeus y a Argos y, además, de todo un clima emotivo cuya descripción y transmisión al espectador es la preocupación central del poeta.

El horror religioso y el pavor por la Justicia violada, y Justicia en el sentido de la ley de humanidad más general —la libertad del débil frente a la violencia del fuerte— es, pues, el gran tema de las *Suplicantes*. Bien que la trilogía nos presente aún un nuevo tema: las suplicantes tienen a su vez *hybris* al no ceder a la ley del amor, como debe hacer toda mujer. Pero sobre esto volveremos. De momento conviene señalar cómo actúa en el marco de la ciudad la idea de Justicia que hemos ido discerniendo. Porque el rey Pelasgo no se decide por sí solo a conceder ayuda a las suplicantes: el pueblo de Argos ha de dar su consentimiento, pues él es quien ha de sufrir la represalia de los egipcios. Aquí entra el tema de la persuasión: la que ante nuestros ojos ejercitan las suplicantes sobre Zeus y Pelasgo se nos describe con este mismo nombre cuando Dánao —el padre de las suplicantes— la ejercita sobre la Asamblea de Argos pidiendo ayuda para sus hijas [82]. Esta es la nueva Justicia de Esquilo: el pueblo se deja persuadir a lo que es justo; y el rey renuncia

73 224 ss.
74 335.
75 Las súplicas de 78 ss. y 527 ss. acogiéndose a esto se cumplen.
76 437.
77 92.
78 381 ss.
79 387 ss.
80 639 ss.
81 489.
82 523, 623.

a imponer su voluntad «aunque sea el dueño» [83]. En las relaciones con el extranjero, el coro preconiza el arbitraje en vez de la guerra [84]. Pelasgo por su parte busca un arreglo que no deje desamparada la justicia —la protección de las suplicantes— ni los intereses de la ciudad. El lema para lograr este ideal es inteligencia tanto en el rey como en el pueblo [85]. La unión de esta conducta inteligente con la piedad para con los dioses y la compasión por el débil —que a su vez ha de aceptar la existencia de una autoridad— es la verdadera justicia.

Es fácil comprobar que este nuevo ideal esquíleo está ya bien lejos del ideal puramente agonal y aun del de la aristocracia contemporánea, que templa aquel con *sophrosyne* y medida y con el respeto a la norma establecida. El fuerte *pathos* religioso de la idea de una sociedad concorde, en la que todo hombre tiene su dignidad y la compasión es un factor positivo, nos recuerda inmediatamente el ideal de vida de un Arístides. La única guerra que se tolera es la guerra justa, hecha en defensa del perseguido cuando fracasaron todos los intentos de conciliación. Esto concuerda con la interpretación contemporánea de las Guerras Médicas. Porque también en las *Suplicantes* resulta al final que esta guerra piadosa es la que coincide con las conveniencias de la ciudad [86].

En las demás tragedias encontramos constantemente este mismo panorama, aunque a veces incompleto o mezclado con elementos antiguos. La justicia —incompleta— de Prometeo tiene el mismo sentido de compasión por la debilidad del hombre; en su suplicio Prometeo continúa defendiendo una causa justa y provoca a su vez la compasión. Como se trata de un dios que se enfrenta con otro dios —Zeus— no puede hablarse en la obra de justicia en su actuación a favor del hombre desvalido [87], a quien dio el fuego, origen de las artes; pero el mismo planteamiento mítico del drama hace que sea preciso remontarse a una instancia religiosa superior, la Moira o Destino, que a la larga reconcilia a Prometeo con Zeus. De aquí se desprende que la actuación del primero había tenido también, al menos en parte, un fundamento religioso. Inversamente, Zeus es pintado con los rasgos de un tirano —el hombre de *hybris*— y se habla de sus «leyes privadas» [88]. En realidad todo el panorama de la tragedia

[83] 399.
[84] 701 ss.
[85] 407, 700.
[86] Hoy se cree que las *Suplicantes* es posterior a las Guerras Médicas. Cf. sobre el problema de la datación Sánchez Lasso de la Vega en *Emerita*, 27, 1959, p. 192 ss.
[87] Pero es injusto el que los dioses no le guarden gratitud (976).
[88] *Prometeo*, 403, 543.

está alterado por el hecho de desarrollarse entre dioses; pero si eliminamos mentalmente los rasgos que de aquí se derivan y nos quedamos con los elementos humanos de Prometeo, resulta evidente que en sus rasgos «filantrópicos» [89], su «amor a los mortales» [90] y en su sufrimiento encarna a la vez la figura de Pelasgo y la de las suplicantes; en el mismo *Prometeo* su contrapartida es la figura de Io, perseguida y sufriente por la violencia de Zeus. El lado tiránico y lleno de *hybris* de la naturaleza de Prometeo, del que más tarde hablaremos, no debe ocultar este otro, que hace destacar el sufrimiento de Prometeo y la compasión que despierta. Primero en Hefesto [91], que la atribuye a que Prometeo es también un dios —en otra tragedia se hablaría de piedad del hombre por el hombre—; luego, sobre todo, en las Oceánidas [92], que cantan el dolor de todos los pueblos y aun de toda la naturaleza por el héroe [93]. Al final de la trilogía será el propio Zeus el que dará libertad a Prometeo, como se anuncia en la obra conservada que la concedió a Io [94]. Pero Prometeo, como las suplicantes y Etéocles —por no hablar de los personajes de la *Orestea*— procede con *hybris* al mismo tiempo que representa un ideal más humano; solo de Hipermestra, la suplicante que no asesinó a su esposo, se dice en el *Prometeo* que realizó el ideal esquíleo de preferir ser llamada «cobarde antes que asesina» [95].

Prometeo es aún, en cambio, un carácter mixto, en el que los elementos que hemos descrito se combinan con los de la *hybris;* tanto él como Zeus presentan, por tanto, características trágicas, por más que, como dioses, puedan llegar a una conciliación sin necesidad de pasar por la catástrofe. Prometeo ha protegido a los mortales por compasión cuando Zeus quería exterminarlos y él mismo es tratado impiadosamente, convertido en «espectáculo deshonroso para Zeus» [96]; aquí hay una protección del débil —elevado mediante las nuevas técnicas a una vida más humana— y ello es tanto más de destacar cuanto que nos es representado como un auxiliar de Zeus que le ayudó a establecer su tiranía [97], pero luego quiso ayudar a los que sufren ese poder, calificado de excesivo [98]. Pues bien, pese a esto, todos los personajes del *Prometeo* y Prometeo mismo admiten que su ac-

89 11.
90 123.
91 13 ss.
92 144 ss., 397 ss.
93 406 ss.
94 844 ss. Cf. también *Suplicantes,* 580 ss.
95 868.
96 235 ss.
97 305.
98 310, 324, etc.

ción de desobedecer a Zeus es injusta, contiene *hybris* y carece de *sophrosyne* [99]. Es un tema que resuena constantemente en la obra y se completa con el de su jactancia [100]: su falta es voluntaria [101], prefiere su desgracia al servilismo de Hermes [102], está orgulloso de haber ayudado al hombre. Esta jactancia es condenada por el poeta: al final de la trilogía se imponía la conciliación que ya en nuestra obra propone sin éxito Océano; sin éxito porque Prometeo no está aún madurado por el sufrimiento y porque, al final, también Zeus tendrá que ceder. Por tanto, nada más equivocado que ver en el autor del *Prometeo* un poeta revolucionario, como quiso Shelley [103] y se ha vuelto a proponer recientemente [104]. Lo es en el sentido y hasta el límite en que es revolucionaria la democracia de su época y nada más. En el fondo su justicia busca una *concordia ordinum,* un equilibrio que reconozca tanto el principio del poder como ciertos derechos humanos fundamentales, y tiene una base religiosa y compasiva —nacida esta del tema del ciclo— y no puramente racional [105]. Bien que el acuerdo que en nuestra tragedia buscan en vano Océano y el coro y al final de la trilogía se conseguía es calificado precisamente de reflexión o cálculo acertado (εὐβουλία), opuesto a orgullo [106].

Los rasgos de la justicia esquílea en el *Prometeo* puede verse fácilmente que coinciden exactamente con los de las *Suplicantes:* argumento a añadir a otros muchos sobre la autenticidad de la tragedia, que no debiera haber sido puesta jamás en duda. Pero veamos todavía cómo se desarrolla el mismo tema en el *Agamenón.* La complejidad mayor de esta obra hace que hayamos de recoger sobre nuestro tema afirmaciones aisladas referidas a diversos personajes y acciones y no exclusivamente a Agamenón, aunque a él principalmente. El tema de la Justicia permanece en lo esencial idéntico a como lo hemos conocido en las piezas anteriores; pero está aún más explícito y más profundamente expuesto.

99 9, 82, 112, 186 s., 260, 266, 544, 970, etc.

100 Aunque él (436 ss.) dice en un pasaje que calla no por orgullo, sino por conciencia de sus méritos para con dioses y hombres (es decir, de la injusticia con que es tratado). Para Esquilo estos elementos existen uno al lado del otro.

101 266.

102 966.

103 Cf. Murray, *ob. cit.,* p. 112 ss.

104 G. Thomson, *Eschilo e Atene, 1949,* p. 439 ss.

105 Como siempre, encontramos aún muy vivos los elementos premorales de que hemos hablado: Prometeo se duele ante todo del placer de sus enemigos (156 ss.) y cree justo odiarlos y maltratarlos (975 ss., 1042); piensa que ceder ante Zeus sería cobardía mujeril (1003).

106 1038.

El castigo divino, dice Esquilo [107], no proviene de la felicidad excesiva, sino de la impiedad, que se usa como sinónimo de injusticia. La unión de ambos conceptos es absoluta a lo largo de toda la obra, lo que responde al panorama que ya conocemos y que los grandes coros iniciales de la obra exponen con énfasis y patetismo. Esta injusticia e impiedad se realiza en la muerte de una hija (Ifigenia muerta por Agamenón), la de un esposo (crimen de Clitemestra), en el abuso de la hospitalidad (crimen de Paris), el abandono del marido (crimen de Helena), el ultraje al lecho del esposo (crimen de Clitemestra) o al de la esposa (crimen de Agamenón); también, en términos generales, en los crímenes cometidos en una guerra agresiva, como la de los aqueos contra Troya. Con todo esto no hablamos ahora de la implicación de justicia e injusticia en cada personaje, tema del que ya dijimos algo.

Con la anterior temática de la Justicia, Esquilo se mueve fundamentalmente dentro de la esfera tradicional de normas restrictivas —referidas primordialmente a la familia y la hospitalidad—. Esquilo trabaja sobre el mito y a ello se debe esta circunstancia. Pero hay una ampliación significativa y, además, el espíritu es muy diferente.

La ampliación es la relacionada con la expedición contra Troya. La victoria sobre Troya con sus crueldades y sacrilegios es juzgada por el coro desde el comienzo [108] de acuerdo con el sentido de la visión de las dos águilas —Agamenón y Menelao— que devoran una liebre preñada: es un atentado contra la vida que va a atraer el castigo divino; castigo que provendrá de la cólera de Artemis, que siente compasión por la liebre. Cuando, después de esto, Clitemestra [109] imagina los horrores de la toma de Troya, podemos juzgar el sentido profundo de este suceso con arreglo a una filosofía religiosa de la que la reina misma se hace eco. El coro que sigue nos da una visión humana de la guerra [110]: las urnas de ceniza que vuelven en vez de los guerreros que marcharon, causando la ira del pueblo [111]; el castigo de estos injustos «matadores de hombres» por los dioses [112]; y el deseo del coro de no ser un «destructor de ciudades» [113]. Llega después el mensajero y su alegría por el triunfo oculta un orden falso, como se demuestra por el hundimiento de la flota griega

107 *Agamenón*, 750 ss.; cf. también 462 ss.
108 109 ss.
109 321 ss.
110 Sobre la humanidad de Esquilo cf. Earp, *The Style of Aeschylus*, p. 162 ss.
111 434 ss.
112 461 ss.
113 472.

por los dioses como castigo por sus actos de violencia en Troya; en realidad, solo regresa Agamenón y este para morir. El coro, al recibirle, no oculta [114] que no aprobó la expedición: llevar la muerte a tantos hombres por causa de Helena. Pero Agamenón es tan ciego que se envanece [115] del saqueo de Troya.

No era posible una inversión más completa del ideal heroico que esta intentada por Esquilo a propósito del tema de Troya, aquel precisamente en torno al cual Homero lo había dejado expuesto para siempre. De auténtica proclama antihomérica puede calificarse el *Agamenón:* lo que allí era gloria aquí es injusticia castigada. Pero esta injusticia de la guerra de Troya —mezclada ciertamente con la justicia que es el castigo de Paris— no es más que el tema principal en torno al cual se desarrolla el más general de lo que es la justicia y la injusticia de un rey. Y a él se subordinan, finalmente, los temas tradicionales de la justicia dependientes de la leyenda que, como anunciábamos, cobran así un nuevo sentido.

Agamenón —como Zeus, Prometeo, Etéocles y Jerjes— nos es descrito con los rasgos del tirano, el hombre que busca antes que nada su poder. Cuando mata a Ifigenia para no traicionar al ejército, Esquilo nos dice [116] que comete una acción impía y vergonzosa; tendrá razón Clitemestra al creer que es justo su crimen [117], aunque no deje de ser un crimen. En suma, lo que Agamenón quiere por encima de todo, saltando por lo que haya que saltar, es ser el primero; los episodios de la alfombra de púrpura y de Casandra no serán otra cosa para Esquilo que medios para visualizar la *hybris* que se oculta, pero que siempre acaba por salir a la superficie [118]. A propósito de Ifigenia y de Casandra, Esquilo patentiza una vez más esa piedad por la víctima indefensa que es la mayor acusasión contra la injusticia de que es objeto [119].

Pero no es esto solo, sino que en pasajes aislados se dan definiciones positivas de lo que debe ser la justicia de un rey. Con una cierta contradicción consigo mismo cuando admitía una felicidad y abundancia justas, en otros pasajes Esquilo aboga por la moral de la medida, identificada con la Justicia. El coro habla de los que «respiran Ares (la guerra) más de lo que es justo» y de la abundancia que sobrepasa el límite más excelente [120] y pide una vida media, no para ser conquistador ni

114 799 ss.
115 818 ss.
116 218 ss.
117 1406.
118 Kitto, *Greek Tragedy* ², Londres, 1950, p. 75 ss.
119 Cf. también 1614: la muerte de Agamenón es un crimen que inspira piedad.
120 374 ss.

conquistado [121]. El mismo Agamenón da un programa de gobierno —con hipocresía, como demuestran los hechos— que responde al ideal de Esquilo: deliberará con la Asamblea [122], cuando tenga que castigar lo hará «con benevolencia« (εὐφρόνως) [123]; quiere ser honrado como un hombre y no como un dios [124], dice que Dios mira con benevolencia al que impera con blandura [125] y que es grande el poder de la opinión del pueblo [126]. En otros pasajes en que también habla el coro se contrapone al abuso de poder del rey, empleado en su beneficio personal, la ira del pueblo que se ve desatendido y perjudicado: es grande la fuerza de la ira del pueblo [127]; Clitemestra ha incurrido en la maldición popular y quedará excluida de la comunidad [128]; se abomina de la tiranía [129]. La opinión del pueblo en pasajes como estos y en realidad en toda la actuación del coro coincide con el orden religioso y justo que el tirano desprecia en su *hybris:* he aquí una doctrina de que *uox populi uox Dei* y de que la maldición popular coincide con el castigo divino. Agamenón ha pasado por la muerte de su hija y de sus súbditos por causa de su sola ambición y amor propio: de aquí que Clitemestra y el pueblo estén contra él. Pero mientras que la primera llega al crimen, el pueblo no: representante de la Justicia, sabe que esta consiste también en el respeto a la autoridad. El tema mítico imponía que esa autoridad fuera el rey, y de aquí que se le acuse de tiranía y, al tiempo, se censure su muerte. El crimen de Clitemestra lo es no solo porque se trata de un marido y, en general, de la muerte de un hombre por una mujer [130], sino también porque Agamenón es el rey [131]. Como no se aprueba la matanza de la familia real de Troya, de la que Agamenón se jacta insensatamente [132].

121 471 ss.
122 844 ss.
123 849.
124 925.
125 951.
126 938.
127 456 ss.
128 1409.
129 1355, 1365.
130 1231.
131 1627.
132 828.

5. *Segundo nivel de la enseñanza de Esquilo: el nuevo orden de la Justicia o la ruptura del dilema trágico.*

A lo largo de las páginas precedentes habrá podido verse cómo, entre toda clase de vacilaciones y elevándose desde el puro dilema trágico según el cual aun en la acción noble de un hombre hay un germen de ruina, Esquilo tiende a llegar a una concepción de la Justicia como conciliación entre libertad y autoridad, derechos humanos y exigencias de la comunidad. Justicia esta dependiente de la acción libre del hombre, pero que es expresión al propio tiempo de la voluntad divina. Y en cuya implantación los conceptos de compasión, medida y persuasión, en la esfera humana, e ira, proveniente de la compasión, en la divina, juegan el papel decisivo. Justicia democrática y humana, que tiende a fijar relaciones entre todos los miembros de la ciudad sobre la base de su esencial igualdad en la naturaleza humana, y no a ponerse al servicio de una clase determinada.

Esquilo, según hemos visto, no se interesa esencialmente por los conflictos entre personas, sino por los conflictos entre ideas, que se encarnan en hombres o en dioses —a veces variables—. Estas ideas se refieren fundamentalmente al tema de la convivencia dentro del Estado o entre Estados; al tema político en definitiva. En los *Persas* se trata del conflicto entre Persia y Grecia, que se interfiere con el tema de la organización política de una y otra: así se explica el injusto ataque persa, su fracaso y el triunfo griego. En los *Siete* el protagonista es una ciudad sitiada y se pone en escena y se juzga la actuación en estas circunstancias de su rey y, también, del antiguo rey que se alía con el enemigo. En las *Suplicantes* nos encontramos con otra ciudad, Argos, y otra vez vemos cómo actúan su rey y su pueblo ante una petición justa de ayuda y un Estado amenazante; además, se dilucida el eterno conflicto entre los sexos. El *Prometeo* trata en forma alegórica el tema de las relaciones entre el poder y los súbditos. Acabamos de ver que en el *Agamenón* este tema es el fundamental; en las *Euménides* se busca una solución a este conflicto, hallándose en la visión de una Atenas ideal. Cierto que subsisten temas relativos al destino individual del héroe, consustanciales con el mito; en obras perdidas como la trilogía troyana, esto debió de ocurrir más todavía. Pero el enfoque de las obras conservadas es muy significativo y si conserváramos las perdidas podríamos ver sin duda que el papel en ellas del tema político es mayor de lo que los títulos permiten adivinar.

El universo esquíleo no está absolutamente moralizado, como

lo está el de la Tragedia de base estoica y cristiana, cual la de Racine o Shakespeare: cuando mueren Atalía o Macbeth se ha cumplido la justicia contra un personaje simplemente detestable y no queda ya ningún problema. Sin embargo, Esquilo ha encontrado una fórmula que hace compatible su hondo sentido del dilema trágico en que se mueve la humanidad y su fe en una solución de este dilema, en un nuevo orden salvador. Esta fórmula es la trilogía. Las fuerzas de la Justicia, que van trabajando y abriéndose paso en cada pieza, pero con arrastre de impurezas, se despliegan al final, uniendo en un orden armonioso elementos hasta entonces contradictorios. Zeus y Prometeo acabarán por ceder y reconciliarse, quedando adquiridos para la Humanidad los beneficios que el segundo le hizo. Las Danaides o suplicantes matarán a sus maridos, pero una de ellas, Hipermestra, respetará al suyo y cumplirá la ley del amor y de la reconciliación entre los sexos. Se creará en Atenas un Tribunal que sabrá conciliar el castigo y la razón. Solo la trilogía tebana, cuya última pieza es *Los Siete*, acaba sin final feliz, a saber, con la muerte de Etéocles y Polinices en lucha fratricida; pero desde el punto de vista de Esquilo tan importante como este justo castigo es que la ciudad se salva: el orgullo de los dos hermanos ha causado su muerte, pero Etéocles ha salvado al tiempo a la ciudad con su heroísmo.

En los *Persas*, donde los griegos forman un personaje absolutamente moralizado y premiado con la victoria, no hace falta llegar a la trilogía para lograr el establecimiento del nuevo orden [133], en realidad representado desde el comienzo por la organización social y política de Grecia. En las *Suplicantes*, finalmente, sin esperar al final de la trilogía, encontramos encarnado en el rey Pelasgo y en la ciudad de Argos ese nuevo orden. Pelasgo vacila entre seguir el dictado de la religión y la justicia o desentenderse para no atraer peligros sobre su pueblo: pero elige la primera alternativa y llegará a descubrirse que el dilema era falso y que ambas cosas coincidían. Pero Pelasgo no es un tirano y a propósito de sus relaciones con el pueblo, Esquilo presenta el ideal del equilibrio de autoridad y libertad que ya conocemos. Pelasgo teme la crítica del pueblo [134]; y el coro pide, agradecido, que continúe el poder de la Asamblea del pueblo que gobierna la ciudad [135]. Pero sobre todo esto ya hemos hablado en términos generales.

Todo este aspecto del teatro de Esquilo actúa sobre un lector moderno mucho menos eficazmente que el que nos presenta,

133 Se trata de una trilogía «no ligada»; las otras dos piezas, de carácter mítico, no son una continuación directa de los *Persas*.
134 399 ss.
135 698.

de una manera iluminada y poderosa, el destino trágico de los héroes, implicados en el dilema trágico, en *Los Siete* o el *Agamenón*. No es por ello menos cierto que representa la culminación de su pensamiento y la clave para relacionar este con el de la Atenas contemporánea. Esta relación es evidente y ya hemos insistido sobre ella. Pero Esquilo —también lo hemos dicho— llega más lejos que la ciudad, tratando los casos confusos en que actúa una justicia impura, mezclada con la *hybris;* y también en ellos cree en última instancia en la posibilidad de llegar a un nuevo orden justo. Este es el tema que nos va a ocupar ahora.

Resultaba difícil, evidentemente, introducir este nuevo mundo moderno, moralizado y conciliador al tiempo, en la leyenda heroica, llena de heroísmo, de violencia y de muerte. De ahí, para un lector moderno —y aun creo que para cualquier lector— una impresión de desequilibrio. Junto a los personajes en que se juntan la luz y las sombras en proporciones por lo demás variables, tendremos los absolutamente buenos [136]: los griegos (en los *Persas)*, Pelasgo y el pueblo de Argos (en las *Suplicantes)*, Orestes, Electra, Apolo y Atenea (en la *Orestea)*. En algún caso, concretamente en la *Orestea*, esta «purificación» se cumple en el curso de la obra, pues en un comienzo la actuación de Orestes tiene el mismo doble signo que la de Agamenón o Clitemestra. Por otra parte, Esquilo se ve obligado a introducir la conciliación de que hablamos en la esfera divina más que en la propia del mito heroico, adquiriendo así aquella un carácter más bien simbólico. Se ha dicho muchas veces que el problema de la *Orestea* no tiene solución humana o que, por mejor decir, Orestes habría sido condenado por un tribunal ateniense; que las razones alegadas en su defensa —pretendida prevalencia biológica del padre sobre la madre; interés de Atenea por la absolución— son o ridículas o fuera de tema; que prácticamente Esquilo abandona su historia, añadiéndole un final convencional, y su interés se dirige ahora a un tema en gran parte distinto, el de la organización ideal de la ciudad [137]. En el *Prometeo* y su trilogía, Esquilo ha podido evitar estas discordancias, pero en cambio ha de colocarse desde el principio (y no ya al final) en el plano de lo divino, en el que todo antagonismo es resoluble. En la trilogía abierta por las *Suplicantes*, la conciliación de contrarios que tiene lugar en la figura de Hipermestra es solo un símbolo, que no evita la gran catástrofe de la muerte de los

136 A más de las víctimas inocentes a que ya aludimos (cf. p. 168).

137 Cf. sobre todo esto Reinhardt, *ob. cit.*, p. 152 ss.; R. A. Livingstone, «The Problem of the Eumenides of Aeschylus», *JHS*, 45, 1925, página 120 ss.; E. R. Dodds, «Morals and Politics in the Oresteia», *PCPhS* N. S., 6, 1960, pp. 19-31.

hijos de Egipto y la condenación de las Danaides. Ya en los *Siete* la salvación llega solo por la muerte de los dos adversarios: en vez de conciliación hay igualación en la ruina, lo que, por lo demás, viene a resultar en definitiva un equivalente, en cuanto que los elementos nocivos que actuaban en la ciudad son eliminados. La conciliación en la Justicia, según hemos definido esta, es solo una esperanza, una visión lejana por encima del perpetuo conflicto del mundo. De ello, sin duda, tienen mucha culpa los datos básicos legendarios de que es prisionero el poeta [138]. Pero también la tiene su clara conciencia de las fuerzas enfrentadas. Pues recordemos que nadie antes que él había presentado el conflicto trágico con tan implacable claridad.

Todo lo anterior podría quizá llevar a la errónea impresión de que los dos «niveles» esquíleos de que estamos hablando son independientes y se yuxtaponen forzadamente. Nada más falso. En la concepción esquílea el dolor de la existencia humana en las primeras fases de la trilogía es una preparación para su resolución en la armonía final, «la armonía de Zeus» de que habla el *Prometeo* [139]. Porque el dolor no es el fin, sino el camino: en el aprendizaje por el dolor ve el coro del *Agamenón* la ley impuesta por Zeus a los hombres [140]. Ley que es concebida como iniciación al φρονεῖν, al pensar rectamente. El dolor es correctivo de la *hybris* que en las primeras fases de la trilogía acompaña a la justicia. Agamenón, cuando oceptó llevar a cabo la expedición contra Troya «no gobernaba bien el timón de la inteligencia» [141]. En suma, la sabiduría consiste en reconocer que los dioses han ordenado que cada parte «no triunfe sobre otra» [142]. Pero a la aceptación de este equilibrio solo se llega por el sufrimiento. Por eso en el drama conservado Prometeo no cede ante consejos que luego aceptará. Este aprendizaje no tiene, pues, lugar por vía racional. Es el dolor el que enseña. Y ese dolor va acompañado del miedo que envuelve el corazón y presagia el castigo. Claro está que si toda acción es al tiempo humana y divina, al aprendizaje del hombre debe corresponder un cambio de actitud por parte de la divinidad. El dios justiciero, que castiga por compasión hacia la víctima, llega un momento en que, por piedad, perdona al culpable que ha obrado con semijusticia. Si el «pensar» les llega mediante el sufrimiento incluso a los que no lo desean, ello se debe a una «gracia» (χάρις) de los dioses «que

138 Cf. más sobre todo esto *supra*, p. 168.
139 551. Cf. C. Verde Castro, *Dos notas a Esquilo*, La Plata, 1957, p. 30.
140 *Agamenón*, 176 ss. Hesíodo, *Trabajo y Días*, 218, atribuye este «conocimiento» solamente al necio.
141 802.
142 1025 ss.

ocupan con violencia su augusto banco de remeros» [143]. Zeus perdona a Prometeo, como libera a los Titanes y cura a Io de sus dolores; y Atenea, representante de Zeus y apoyada en el testimonio de Apolo, que representa también él a Zeus [144], absuelve gratuitamente a Orestes cuando los votos de los jueces estaban empatados.

Esta espera de un final feliz al que se aspira a lo largo de decisiones oscuras y al que se llega al final de la trilogía, brilla a través de toda ella. El coro final de las *Suplicantes* o las mismas palabras de Dánao en que recomienda prudencia y contención a sus hijas, trabajan ya por este punto de vista [145]; ellos mismos imploran al principio [146] que «Zeus, el que todo lo ve, ponga un término feliz con el tiempo». La conciliación de «Zeus el que todo lo ve» y la Moira o Destino forma el final de las *Euménides:* es la unión de la divinidad que perdona y la que castiga. A lo largo del *Agamenón* el deseo de un final feliz se repite de un modo obsesivo: «canta el canto de duelo, pero ojalá triunfe el bien», es el estribillo del primer coro [147]; «ojalá resulte bien», dice Agamenón en el momento de su decisión funesta, el sacrificio de Ifigenia [148]; «que resulte bien lo que viene después», implora el coro a continuación [149] «hemos tenido éxito», dice con error el heraldo que anuncia la toma de Troya [150]. Solo el final de la trilogía decidirá cuál es la verdadera vía, y a ella llegará Orestes, purificado por el sufrimiento. En el *Prometeo,* la conciliación que ha de llegar es propugnada por Océano, las Oceánides, Hermes; si Prometeo aún se resiste, Io es un símbolo no solo de la crueldad sino también del perdón de Zeus [151] y Prometeo anticipa que posee el arma que ha de hacer ceder a aquel: el secreto que en vano quiere arrancarle Hermes [152].

Con todo esto está relacionado ciertamente el tema de si es cierto que Esquilo cree en un progreso de las sociedades humanas, es decir, si su concepción del aprendizaje por el dolor ha de ser interpretada como una fórmula que encierra la historia

143 *Agamenón,* 180 ss. Aquí y en otros puntos mi interpretación difiere *toto caelo* de la nuevamente propuesta por Lloyd-Jones, *JHS* 76, 1956, pp. 55.67, y *CQ* 12, 1962, pp. 187-99. Siendo acertada la reacción contra ciertas exageraciones de la interpretación «moralista» de Esquilo, exagera a su vez mucho más en el sentido contrario: todo en él sería premoral o, cuando no, sin originalidad alguna.

144 *Euménides,* 618, 738, 797.

145 Cf. *Suplicantes,* 176 ss., 1034 ss.

146 138 ss.

147 *Agamenón,* 121, etc.

148 217.

149 255.

150 551.

151 Cf. *Suplicantes,* 586 ss.

152 *Prometeo,* 947 ss.

de la Humanidad. Esta es la idea que se ha desarrollado con frecuencia, sobre todo a propósito del *Prometeo*. Se ha llegado a ver en esta trilogía una evolución, un perfeccionamiento moral de Zeus paralelo al del hombre [153]. Por el contrario, otros autores [154] creen que en la doble cara de Zeus y las Erinis se describe una naturaleza polar de lo divino, que une imperio y piedad, terror y gracia, como le sucede al dios de Heráclito, que «quiere y no quiere ser llamado Zeus» [155], es «día y noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre» [156]. Pues también el Zeus de Esquilo presenta rasgos que tienden a convertirlo en un principio universal, de tipo panteísta: «Zeus es el éter, Zeus es la tierra, Zeus es el cielo», reza un fragmento muy conocido [157]; y el coro del *Agamenón* —el mismo que habla de la ciencia por el sufrimiento y de la «gracia» acompañada de violencia— le invoca así: «Zeus, quienquiera que seas, si te es grato ser llamado así».

El problema es importante al tiempo que difícil. Esquilo intenta describir un estado de equilibrio y concordia, que es una esperanza y a la vez una idealización de la democracia de su época. Este equilibrio se describe al tiempo en el plano humano —unión del rey y el pueblo, el castigo y la piedad— y en el divino —doble naturaleza de Zeus y las Erinis; concordia de estas y los dioses olímpicos—. Uno y otro plano son comparables, pues lo que interesa son los principios. La doble naturaleza de lo divino se explica en forma mítica; pero mientras que en Hesíodo, donde ocurre lo mismo, la culminación del *kosmos* es el dios inteligente, en Esquilo lo que encontramos es una síntesis de fuerza y compasión y en eso consiste la inteligencia. No se nos dice, por otra parte, que Zeus o las Erinis hayan aprendido por el sufrimiento. El peligro que uno y otras corren es cosa distinta y, como la «persuasión» ejercida por Atenea sobre las segundas, es un reflejo de lo que sucede en el mundo humano: lo divino, para expresarse, tiene que ser mitologizado, salvo cuando se dan descripciones generales como las que hemos citado.

En suma, no hay un equilibrio racionalista que crea en una historia en línea recta, concepción de la que veíamos esbozos en época arcaica. Más bien hay una situación de validez eterna. Esto se ve más claro en lo que al hombre concierne. Su progreso

153 Así Owen, *ob. cit.*, p. 61; Finley, *ob. cit.*, p. 227; Solmsen, *Hesiod und Aeschylus*, Cornell University, 1949; p. 147 ss. y p. 163 ss.; Murray, *ob. cit.*, p. 116; Pohlenz, *ob. cit.*, I, p. 80.

154 Reinhardt, *ob. cit.*, p. 20 ss.; Lesky, *Gesch. der griechischen Literatur*^{2}, p. 284.

155 Heráclito, Fr. B 32.

156 B 67.

157 Fr. 70.

es descrito en el *Prometeo* [158]; pero no va acompañado del perfeccionamiento moral, consistente en el reconocimiento por el hombre de sus límites: de ahí que, junto con la sabiduría, se destaque una y otra vez su debilidad [159]. Dicho perfeccionamiento se describe míticamente en la trilogía de *Prometeo* [160]. Una vez conseguido, solo queda una ley general, no una abertura a una mayor perfección. La ley es la del castigo de la injusticia y la de la existencia del dilema trágico y la esperanza de su superación mediante la compasión, la persuasión y el perdón. Se trata, en la concepción de Esquilo, de situaciones que se repiten de modo atemporal. Aunque haya una prehistoria mítica que sin duda refleja la creencia en un pasado cruel en que el conflicto trágico era insalvable [161], Esquilo se centra en el presente: en una esperanza a la que nunca se llega sin el sufrimiento ni sin un acto gracioso, no sometido a ley mecánica. La trilogía siempre ha de trabajar sobre el tiempo, pero en sus momentos culminantes el tiempo y el espacio se borran. La aparición de Darío, en los *Persas*, une pasado, presente y futuro al explicar las desgracias de Jerjes y predecir las que han de venir. La escena de Casandra, en el *Agamenón*, nos hace ver y nos explica el crimen que está sucediendo en tanto dentro del palacio. La Atenas de las *Euménides* es un prototipo ideal de la Atenas de Esquilo. Se trata siempre de paradigmas míticos para dar una enseñanza actual.

Todo esto se comprenderá mejor si se compara la conciliación esperada por Esquilo con aquella otra sobre la que los sofistas teorizan. Esquilo trabaja con valores absolutos, eternos en suma (aunque actúen históricamente): chocan autoridad y libertad, Ley y Piedad. Su originalidad consiste en fundar un sistema democrático por la conciliación de valores que, en sí, tienden a excluirse. También los primeros sofistas hablan de esa conciliación, como veremos: pero en ellos se trata de intereses más que de principios y la conveniencia y la utilidad son las fuerzas motoras del acuerdo, que es más bien simple transacción. Por ello la democracia fundada teóricamente por Esquilo es una democracia que podemos llamar religiosa, porque en el mundo divino están anclados sus valores decisivos y de él depende la conciliación de esos valores; mientras que para la época posterior hablaremos de democracia laica, por más que

[158] Cf. E. A. Havelock, *The liberal Temper in greek Politics*, Yale, 1957, p. 52 ss.

[159] Cf. Solmsen, *ob. cit.*, p. 144 ss.

[160] Nestle, *ob. cit.*, p. 83, habla de «objetivación» en Zeus de la evolución de los «führende Geister».

[161] Pero es inseguro, insisto, atribuir a Esquilo la creencia religiosa y no ya mítica en un perfeccionamiento de Dios.

no haya separación entre Estado y religión, porque en definitiva los valores que ahora se siguen proceden del mero acuerdo entre los hombres y son, por tanto, relativos.

Pero volvamos al punto del que nos habíamos desviado. El presente, en conclusión, debe ser ganado. Hay medios humanos y divinos para ello, pero se trabaja sobre fuerzas demoníacas, llenas de peligros, que no ofrecen seguridades absolutas. No hay racionalismo optimista más que combinado con otros muchos factores: Esquilo y Atenas laboran sobre fuerzas vivas y no sobre abstracciones racionales. Tampoco hallamos el pesimismo resignado y ahistórico de la aristocracia, que todo lo confía a la *sophrosyne* humana y la ayuda divina. Ha influido esta concepción, sin duda, pero ha quedado enriquecida y ampliada por la nueva idea de la Justicia. Como han influido seguramente Heráclito y Jenófanes, que dan la esperanza, junto con la democracia ateniense, pero más intelectualmente que esta, en el triunfo de una conducta racional, apoyada en el carácter racional de la divinidad. Racionalismo este que no es puro esquema simplista, sino que representa la creencia en la excelencia de un orden querido por los dioses y al servicio del cual están en definitiva las aparentes contradicciones de la realidad —como el dios de Heráclito es razón e implica contradicción—. A este orden aspira el hombre y hay leyes y principios de fundamento divino que pueden ayudarle. Pero esta identidad esencial de todo acontecer no lleva a resultados infalibles; no solo hay el obstáculo de las fuerzas demónicas de la *hybris*, sino que el progreso depende de fuerzas afectivas de éxito imprevisible en cada caso aislado; no puede predecirse cuándo acabará el sufrimiento y llegarán el conocimiento y el perdón. La ciencia sofística acentuará el carácter de regularidad de todo acontecer, dejando solo exceptuado un resto irracional arreligioso, la τύχη o fortuna.

Esquilo trabajosamente, sin simplificación desvitalizada ni pérdida de la perspectiva racional, combinando la fe religiosa con los nuevos valores afectivos, apoyándose en el mito y luchando con él, contempla esperanzado la posibilidad de un nuevo orden moral y político, ni vuelto al pasado ni que rompa absolutamente con el pasado. Después de haber visto con hondura el dilema trágico que envuelve la existencia humana, cree con una fe religiosa y racional en la posibilidad de su superación. Es, en el hombre, el triunfo sobre la *hybris* mediante el reconocimiento de la Justicia, que es el límite impuesto por Dios y que aceptamos por un acto descrito mitad como racional, mital como irracional o afectivo; mitad como humano, mitad como divino. En la ciudad es el aborrecimiento de la *hybris*, que es tanto la tiranía como el abuso cometido por el pueblo, y la conciliación de

gobernantes y súbditos en beneficio de la comunidad, mediante la adhesión a esa misma Justicia.

Vamos a describir más concretamente el nuevo orden esquíleo, precisando rasgos que ya hemos adelantado. Forzado por el material legendario que manejaba y por su religión de Zeus, con sus tendencias monoteístas, Esquilo se representa el poder como encarnado en una sola persona. En el plano humano esa persona no puede ser otra que el tirano y, efectivamente, todos los héroes que representan la semijusticia de que hemos hablado están descritos con rasgos tiránicos. Pero como al tiempo son la encarnación de la autoridad y el ideal de Esquilo busca la conciliación entre autoridad y libertad, tienen para él un aspecto respetable: Agamenón será muerto, pero también vengado; Etéocles muere, pero salva su ciudad; los hijos de Egipto son muertos, pero el principio de la prevalencia del varón se impone; el mismo Zeus, ya lo decíamos, ve reconocido su dominio, aunque tenga que hacer concesiones. Incluso Jerjes es tratado con respeto y compasión al final de los *Persas*.

La pintura del héroe como tirano responde al hecho de que en el tirano culmina el ideal del poder y del éxito, es decir, el ideal agonal y heroico. La anécdota sobre Creso y Solón en Heródoto [162] tiene este fondo, y en el epigrama funerario de Arquédica, hija de Hipias [163], se llama a este tirano ateniense «el mejor» de los hombres de su época. Por tanto, al hacer la crítica del tirano, Esquilo hace simultáneamente la crítica de todo el ideal agonal. Ya la aristocracia la hacía en este sentido, según vimos, aunque transfería estos valores a sí misma en cuanto no contagiada de *hybris*. Esta *hybris* era también para ella la característica del pueblo. Para Esquilo el tirano tiene una justicia, que ha de conciliarse con la del pueblo; aparte de ella, es descrito como el hombre de *hybris*.

Esta pintura del tirano no tiene nada de complaciente y toma incluso los tópicos y temas de propaganda del ambiente de Atenas tras la «inversión de las alianzas» de que hablamos [164]. Hemos visto, por ejemplo, cuál es la concepción esquílea de Agamenón, la inversa del retrato que él mismo pinta de sí mismo. Es el hombre «afortunado sin justicia» [165], el que por ansia de dominio sobrepasa el límite sentado por los dioses. Clitemestra representa aún más claramente el tipo del tirano: es indiferente al elogio o la censura [166], se burla de las cosas divinas creyendo

162 I, 29.
163 En Tucídides, VI, 59. Quizá sea de Simónides.
164 Cf. p. 114.
165 464.
166 1403 s.

poder salir adelante con sus solas fuerzas humanas [167], obra traidoramente y, encima, se justifica con el supuesto miedo a una sublevación popular [168]. También Egisto es puramente tiránico cuando amenaza brutalmente [169] o se jacta de que nadie puede engañarle [170]: el dios es más sabio y él y Clitemestra van a ser muertos con engaño, como mataron [171]. Es ya casi caricatura la descripción con rasgos tiránicos del heraldo egipcio, violento y truculento, en las *Suplicantes* [172]. Como tiranía es descrito sobre todo el imperio de Zeus en el *Prometeo,* lo que es bien conocido: la afirmación de que solo él es libre [173] es su resumen; el que no esté sometido a rendición de cuentas [174] —como los magistrados en Atenas— y su crueldad constituyen el complemento. Pero también Prometeo, junto a los rasgos compasivos y humanitarios de que hablamos antes, tiene otros tiránicos: su jactancia, a la que ya aludíamos, es uno; el no dejarse persuadir, otro. El mismo ha de reconocer que «la ciencia es más débil que la necesidad» [175] y ha de escuchar al coro que su sabiduría no le ha librado del error [176]. No solo el heroísmo es para Esquilo insuficiente: también lo es la inteligencia, que tiene a su vez sus límites [177]. En la descripción esquílea del tirano hay rasgos tomados de la vida contemporánea, pero predomina una concepción religiosa, según la cual es juzgado desde lo divino como el hombre que ha creído poder bastarse a sí mismo y prescindir de la ley eterna. Prometeo debe ser juzgado sin duda desde este punto de vista: Esquilo admira la sabiduría y el progreso humano [178], pero tiene miedo de que, abandonado a sí mismo, choque por orgullo con los principios divinos. Este tipo de sabiduría está, sin embargo, descrito en forma todavía más tajante en el Etéocles de las *Suplicantes,* que presagia a los tiranos sofócleos como Edipo o Creonte, creídos de su sabiduría. Sus denuestos al coro de mujeres aterrorizadas que piden la ayuda divina para Tebas, encierran una idea de la *sophrosyne* que la identifica con el puro cálculo racional [179]. Llega a afirmar que lo que hay que pedir es que la muralla resista, pues los

167 1440 ss.
168 883.
169 1649 s.
170 *Coéforos,* 854.
171 *Coéforos,* 888.
172 872 ss.
173 *Prometeo,* 50.
174 324.
175 514.
176 1039.
177 Cf. Finley, *ob. cit.,* p. 230 ss.
178 Sobre su simpatía por Prometeo, pese a su orgullo, y la permanencia de los dones de este, cf. Nestle, *ob. cit.,* p. 79 ss.
179 *Siete,* 181 ss.

dioses de una ciudad tomada huyen [180]. Todo esto es pura impiedad. Para él es la obediencia al jefe, el buen juicio (βουλεύειν) [181] lo que decide las batallas. Esto descubre su ser y, así, Etéocles no nos engaña cuando dice al coro que puede honrar a los dioses con tal de que no intranquilice a los ciudadanos [182]: es más bien una forma de alejarlo. Etéocles, con todo su heroísmo personal, ha dejado que se desencadene sobre Tebas el turbión de la guerra, que Esquilo nos describe con vívidos colores y que es el reverso del heroísmo y la gloria masculinas. Es el mismo espectáculo que presentan los coros del *Agamenón* y las *Suplicantes* y el relato de Io en el *Prometeo*.

Frente al tirano, que representa el poder por exigencia del mito y por llevar a su culminación el ideal agonal puro, Esquilo nos presenta al pueblo. Ya hemos visto que, en su idea, el poder debe respetarlo y que, incluso, se constituye con frecuencia en el representante de la voluntad divina. Añadimos que, al formar parte integrante de la comunidad, el tema de su ajuste dentro de un orden legal es cosa de justicia y «compasión»; también, a la vez, de voluntad divina. Pero no solo los aspectos legales y morales se tienen en cuenta, sino que en Esquilo alienta al mismo tiempo un ideal de elevación material. El *Prometeo* lo presenta en forma muy viva al describir el héroe los dones que hizo a los hombres [183], compadecido del estado miserable en que vivían. Pues el fuego es el símbolo de todas las artes y técnicas, no solo de las que sacaron al hombre de la vida animal de la caverna, sino incluso de la medicina y la adivinación. En las bendiciones del coro de las *Suplicantes* a Argos y del de las Erinis a Atenas en las *Euménides*, este ideal de abundancia, seguridad y unidad interna se concreta. Es la justicia de estas ciudades, representada por la conciliación democrática, la que las hace merecedoras de estos bienes, de igual modo que vimos que ocurría en los *Persas*. La concordancia de Esquilo con la ideología de su época se confirma una vez más.

Concretemos ahora un poco más la teoría de la conciliación, de la que hemos hablado en términos generales. La sabiduría de Prometeo ha de ceder ante el poder de Zeus; la mujer, defendida por las suplicantes y vengada por Clitemestra, ha de someterse a la superioridad del varón —boda de Hipermestra, perdón de Orestes—. El castigo de una muerte con otra podrá reunir circunstancias que le hagan perdonable; pero el principio del respeto a la vida humana, sin consideración ulterior alguna, continuará siendo honrado en la figura de las Euménides.

[180] 216 ss.
[181] 223 ss.
[182] 236 ss.
[183] 443 ss.

La tragedia de este nombre es la que más luces da sobre el tema de cómo Esquilo vio la conciliación de poderes [184], ya representada en el *Prometeo* y las *Suplicantes* y sentada como necesaria por la discordancia entre el coro y los héroes de los *Siete* y los *Persas,* discordancia que no excluye el respeto del coro, pero que acaba en catástrofe. El final de las *Euménides* nos presenta, tras el juicio y perdón de Orestes, la escena en que Atenea persuade a las Erinis a reconciliarse con Atenas y permanecer en la ciudad como protectoras, convertidas en Euménides. A decir verdad, todo esto, que es esencial para la intención de Esquilo, es ajeno a la leyenda de Orestes. Esquilo trata ahora, según dijimos, del conflicto entre ideas, encarnadas en el mundo divino. El tema del mito se adapta bastante deficientemente a este conflicto y a la solución que se preconiza, quedando en segundo plano [185]. Lo importante ahora es que Atenas —como el hombre en el *Prometeo*— queda liberada del terror a un poder tiránico. Esta liberación se logra mediante una persuasión: este es el tópico que se repite constantemente en el discurso de Atenea [186] y que ya conocemos de otras obras. Esta persuasión —como su antítesis la persuasión funesta que lleva al mal [187]— actúa en cierto modo por vía irracional: el «testimonio» de Apolo y las «razones» de Atenea a favor de Orestes —primacía del padre sobre la madre, beneficios que obtendrán las Erinis, etc.— han escandalizado con frecuencia y, desde luego, corresponden a una intuición no exactamente clarificada [188]. Piénsese que se trata de una trasposición mítica de la praxis democrática. Hemos visto que en otros lugares Esquilo habla de compasión, de aprendizaje por el sufrimiento y de perdón. Aquí mismo la absolución de Orestes por el voto de desempate de Atenea es un acto gracioso. Si a su favor está el principio tribal de la venganza de los familiares y el patriarcal de la superioridad del varón —personificados ambos por Apolo—, en contra está el no menos indudable derecho de Clitemestra. El juicio establece un procedimiento distinto de justicia, el de un tribunal imparcial que puede aplicar el perdón en casos en que las razones se equilibran. Pero siempre sobre la base del reconocimiento de la necesidad a su lado de los rigores de la ley.

La Justicia esquílea no es igualdad, sino reconocimiento de un orden, orden en el que ciertamente hay un respeto por el estamento más débil. Este a su vez debe reconocer la existencia

184 De «compromiso de la civilización» habla Owen, *ob. cit.*, p. 128.
185 Cf. Jaeger, *Paideia,* I, p. 276.
186 794 ss., 885, etc.
187 En *Agamenón,* 385.
188 Cf. Livingstone, l. c., p. 122 (con cita de Wilamowitz).

de una autoridad. Lo hemos visto ya en otras tragedias. En las *Euménides* se precisa más. El ideal es la vida media «sin anarquía ni tiranía» [189]. Este ideal se repite luego con la advertencia al pueblo de Atenas [190] de que no debe quitar los terrores que evitan la comisión de delitos. Este es el sentido que tiene la admisión de las Erinis en Atenas y, con ellas, la fundación del tribunal del Areópago. Debe haber un poder que evite la anarquía y el crimen; poder que al propio tiempo representa protección para el pueblo. Son las dos caras de la Justicia esquílea y de los dioses de Esquilo de que hemos hablado antes. Estamos muy lejos del mito de Orestes. La base, aquí y en las demás tragedias, está en la idea de que, siguiendo estos principios, la ciudad toda ha de prosperar: las Euménides van a traer a Atenas toda clase de venturas.

Las exhortaciones a la concordia con que se cierran las *Euménides* enlazan con esta otra serie de ideas. Al centrar su acción en torno a la fundación del Areópago y seguir en ella la tesis democrática de Efialtes [191], que lo redujo a un tribunal de lo criminal, pero descartar al tiempo la importancia de su autoridad para el buen orden de la ciudad, Esquilo ha aceptado los hechos consumados pocos años antes de la representación de la *Orestíada* [192]. Pero ha advertido que no debe irse más allá, pues así lo exige la concordia y el bienestar de la ciudad. Al tiempo, por más que celebre la alianza argiva —la política de los radicales— el ambiente general antibélico de la trilogía parece advertir contra la política expansiva que al año siguiente, el 457, logrará la sumisión de la Grecia central.

Es, pues, el ideal de la democracia de Clístenes el que Esquilo defiende y fundamenta. Y dentro de ella sus ideas coinciden con las que vimos personificadas en Arístides, no en la figura más racional y desligada de Temístocles. Es, pues, en suma, la democracia religiosa, basada en el respeto a un límite o justicia defendido por los dioses y que incluye, con la libertad y la elevación de todos, comprensión y perdón. Pero que al tiempo es razón y valora muy alto la autoridad, considerada como independiente del pueblo, pero aceptada libremente por él. Es la unión de fuerza y justicia que preconizaba Solón [193], pero dentro de un sistema de ideas mucho más complejo y profundo. Es la concordia entre valores absolutos todos ellos respetables y solo en una primera apariencia incompatibles.

Resulta interesante observar que la tragedia de Esquilo, al

189 *Euménides*, 526 ss.
190 690 ss.
191 Cf. *supra*, p. 135.
192 Cf. Livingstone, l. c., p. 124 ss.
193 Fr. 24, 16.

igual que la ciudad de Atenas, ha asimilado el movimiento liberador, procedente de las capas populares, reduciéndolo a una síntesis con las ideas de la aristocracia. Frente a la *hybris* del tirano hay la justicia que brota de la conciliación del pueblo y la aristocracia —representada también, por razones ya explicadas, por ese mismo tirano—. Esa justicia es *sophrosyne* o medida enriquecida por nuevos factores afectivos y prerracionales —persuasión, compasión, perdón—. En definitiva, el pueblo se ha elevado moralmente al nivel de la antigua aristocracia, a expensas del tirano y del ideal agonal. Esta unión, en cuanto que fundada en la protección divina, da también éxito terreno. Así la Tragedia, que comenzó como un factor de liberación individual contra la norma, se pone al servicio de la ciudad y le da una nueva norma, pero piensa en una superación de los conflictos humanos. La representación de esta solución se hace en forma a veces difícil y simbólica, como esfera más lejana aún que el mito, que reproduce el nivel más ordinario.

En la Atenas de sus días, Esquilo veía sin duda uno y otro nivel, pero su esperanza estaba puesta en el segundo. Tras crear la Tragedia como conflicto en que se afirmaban los contrarios, está a punto de hundirla al dar una salida a ese conflicto. Pero no niega el primer nivel. Así, a riesgo de vacilación e incoherencia, ha creado una obra de arte y una pintura de la vida contemporánea infinitamente rica y más real. La democracia religiosa es su fe y esperanza dentro de un mundo complejo y cruel. En el mundo divino el principio que aquí se encarna en la clase dirigente, dotada del poder, lo representa Zeus, en quien se unifican todos los dilemas. Si en la ciudad no se admite un jefe supremo que le haga *pendant* no es por ninguna imposibilidad interna [194], sino porque Esquilo tiene ante sus ojos el espectáculo de la tiranía y el de la democracia. La idea de Zeus dominador de los contrarios ha influido sin duda en su pensamiento, con la totalidad del pensamiento jónico; pero es de la experiencia de Atenas de la que brotó lo principal y lo más nuevo de su caudal de creencias y esperanzas. También esa Atenas de sus días se había forjado principalmente del imperio de necesidades prácticas: el derrocamiento de los tiranos, la concordia nacional y la defensa contra el enemigo exterior. Aquí y siempre Esquilo y Atenas marchan juntos, aunque el poeta exprese más profundamente lo que la ciudad intuye.

194 Cf. *supra,* p. 100, sobre Heráclito.

CAPITULO 3

Teorías políticas de la Ilustración en su primera fase

1. *Fuentes y métodos de exposición.*

La teoría democrática fundada por Esquilo sobre una base religiosa estaba ya en germen en la ideología tradicional de que lo propio del hombre era la *sophrosyne,* que llevaba consigo una cierta autolimitación y medida por respeto a los demás y temor a una intervención de la divinidad. Bastaba con extender este ideal a toda la población, prescindiendo del prejuicio de la «naturaleza» aparte del noble, y con limitar más aún la vigencia de la moral agonal, para que surgiera un temple democrático que es la base de la democracia política. Esquilo fundó esta en la teoría expresa de la conciliación entre clases y estamentos sociales y entre los principios de libertad y autoridad; conciliación a la que dio un fundamento divino, al tiempo que calificó de «justicia» el comportamiento del hombre democrático y lo refirió igualmente a un mundo divino moralizado, que garantiza una sanción en caso necesario. En todo ello trabajó sobre los precedentes que hemos estudiado y sobre la misma realidad de la creación de la democracia de Clístenes como conciliación entre aristocracia y pueblo para hacer frente a los tiranos.

En la edad posterior, a la que sirve de enseña el nombre ilustre de Pericles, la teoría política continuó los caminos iniciados por Esquilo. Pero nos encontramos con una innovación radical, no tanto en la definición del ideal democrático como en su formulación. Hay ahora un vasto sector de pensamiento que cree poder prescindir del fundamento divino del orden social y político y basarlo simplemente en la naturaleza humana. Es

la naturaleza humana y no un imperativo divino la que contiene una serie de valores y cualidades que hallan su mejor expresión en el orden democrático, creado por ella. Y no solo esto, sino que el hombre lleva dentro de sí fuerzas que favorecen un progreso dentro de ese orden democrático —progreso que ya Esquilo intuía, pero solo a través de paradigmas divinos y dentro de una concepción trágica que hacía que el progreso y el triunfo hubiera que ganarlos cada vez en medio de oscuros peligros—. Ahora es el momento del pleno optimismo. Los aspectos egoístas de la naturaleza humana, aquellos que llevan a una afirmación del propio yo que provoca la ruina del orden social y que Esquilo había estudiado bajo el nombre de *hybris*, pasan a segundo término.

Este desarrollo racional de las teorías sobre el hombre, la sociedad y la política, tiene varias fuentes. En buena parte procede del influjo del pensamiento jónico, más rápidamente evolucionado. Hicimos constar, efectivamente, que Esquilo parte de premisas mucho más conservadoras que aquel estadio que alcanzaron pensadores jonios anteriores o contemporáneos de él: Heráclito, Jenófanes y Simónides, entre otros. Influido por ellos, en lo fundamental arranca del pensamiento tradicional. Pues bien, en época de Pericles el pensamiento jónico influye directamente sobre el de Atenas a través de los filósofos y sofistas viajeros. A Atenas llegan y en Atenas enseñan Anaxágoras de Clazomenas, Diógenes de Apolonia, Protágoras de Abdera, Pródico de Ceos, Hipódamo de Mileto y otros. Arquelao es ya posiblemente un ateniense. No podemos trazar una línea de separación radical entre filósofos y sofistas; también los primeros tienen doctrinas éticas y políticas —igual que en la época anterior— y también ellos influyen con su enseñanza en la política práctica: Anaxágoras pertenece al círculo de Pericles a igual título que Protágoras. El rasgo diferencial más importante, a saber, el dar lecciones a cambio de dinero a los jóvenes, que es el proceder de los sofistas mientras que los filósofos no sabemos que cobraran a sus discípulos, no es esencial desde nuestro punto de vista. La popularidad de los sofistas y el gran número de discípulos que reúnen, la falta de interés de algunos de ellos por la ciencia natural, son fenómenos interesantes desde el punto de vista social, así como la enseñanza práctica de la retórica. Pero para nosotros lo importante es que tanto filósofos como sofistas tienen una teoría social y política basada en los mismos principios: fe en el hombre y en su razón; creencia en una naturaleza humana que es la base de una nueva sociedad fundada sobre principios más o menos igualitarios; nueva teoría del conocimiento que justifica el desarrollo autónomo de las sociedades humanas. Unos y otros heredan la filosofía y ciencia jónicas de

edad anterior; unos y otros representan el mismo tipo humano del individuo desligado de su comunidad, que especula independientemente y se dirige ya a todos los hombres, al igual que sus predecesores los poetas, filósofos y poetas-filósofos Anacreonte, Laso, Empédocles, Jenófanes, Simónides y tantos más. Finalmente, entre unos y otros y entre sus doctrinas respectivas hay toda clase de relaciones y concordancias.

Son estos extranjeros los que proveen a Atenas de una teoría política que por primera vez plantea los problemas y da las soluciones desde un punto de vista meramente humano. Pero no se crea que constituyen un fenómeno episódico, superficial. Es cierto que junto a la nueva ideología subsiste la antigua, tradicional, más o menos modificada, y ello no solo en personalidades que hemos de estudiar en otro capítulo, a saber, Heródoto y Sófocles, sino también en las mismas masas populares. Sin embargo, el pensamiento de la Ilustración penetra abiertamente en la política práctica; nuestro próximo capítulo, efectivamente, defenderá la tesis de que Pericles no hace más que trasponer a la práctica la teoría política de la Ilustración, y no solo en términos generales, sino de una manera muy concreta y detallada. Muy posiblemente se trata en un comienzo de un círculo ilustrado relativamente restringido, pero su acción logra difundir ampliamente sus ideas; en realidad, el camino estaba preparado por la misma democracia religiosa, que es llevada cada vez más de la teoría a la práctica, pero con una interpretación ya laica. No conocemos apenas, para la época de Pericles, escritores atenienses que nos presenten ecos de la nueva ideología: las principales excepciones son algunas tragedias de Eurípides *(Alcestis* y *Medea)* y determinados pasajes de Heródoto —ateniense de adopción— que están en una conexión bastante laxa con sus ideas predominantes, que estudiaremos en otro capítulo. Pero, para la edad siguiente, encontramos en Tucídides, Aristófanes y el mismo Eurípides, entre otros, multitud de ecos del choque entre la vieja y la nueva ideología. También en Sófocles, por supuesto, que defiende el punto de vista de la superioridad de la antigua, no sin estar influido, sin embargo, por la nueva.

Esta nueva ideología, que de tal modo quedó enraizada en Atenas, no procede únicamente del influjo jónico traído por los sofistas y filósofos. Es este un fermento importante, pero hay que admitir, además, que el proceso de secularización de Jonia encuentra un paralelo en Atenas. Es decir, hay una línea de evolución ininterrumpida a partir de Esquilo, favorecida evidentemente por el influjo extraño. Y aun este influjo hay que valorarlo debidamente, porque los sofistas y filósofos fueron a su vez influenciados por el espectáculo del funcionamiento de la democracia de Atenas, al que en buena medida no hicieron más

que proporcionar una nueva teoría. Teoría y práctica política están en constante contacto e interacción y no solo en Atenas, sino en todo el ámbito griego evolucionado, sobre todo en la Liga marítima.

El estudio de la ideología social y política de la Ilustración en la época de Pericles, es decir, hasta el 429, año de su muerte, presenta muchas dificultades. Vamos a continuación a ir poniéndolas de relieve, a fin de justificar nuestro método de exposición.

Nuestra exposición estará centrada en torno a los más antiguos de los sofistas, a saber Protágoras y Pródico [1]. Protágoras, nacido hacia el 491, visitó Atenas antes del 444 (quizá ya el 458/457) y luego varias veces; sabemos que estuvo en íntimo contacto con Pericles y que participó en la fundación de Turios en el 444, escribiendo sus leyes. Pródico debió de nacer entre el 470 y el 460; a juzgar por las alusiones de Aristófanes debió de enseñar en Atenas al comienzo de la guerra del Peloponeso o poco antes, es decir, al final de la vida de Pericles. Junto a Protágoras y Pródico concedemos un lugar de honor a un pensador no mencionado hasta aquí: Demócrito de Abdera, procedente de la misma ciudad que Protágoras y nacido probablemente hacia el año 460. Puede parecer extraño que le tomemos aquí en cuenta, pues de su estancia en Atenas no conocemos más que la famosa frase «fui a Atenas y nadie me conoció» [2], y, de otra parte, es lógico, si la cronología que aceptamos es cierta, que su enseñanza tuviera lugar principalmente después de la muerte de Pericles. Pero, en definitiva, que sus ideas estuvieran más o menos influenciadas por el régimen de Atenas o se desarrollaran solamente en contacto con las instituciones democráticas de su Abdera natal tiene poca importancia; el hecho esencial es que todos estos hombres, procedentes de la Liga Marítima ateniense, cuyas ciudades tenían normalmente regímenes democráticos, crearon la teoría democrática de la Ilustración [3], como Heródoto sostuvo la teoría religiosa. Y favorecieron, naturalmente, el desarrollo de esa misma democracia. Las ideas de Demócrito son esenciales dentro de esa teoría; se nos han transmitido con bastante extensión y coinciden en lo esencial con las de Protágoras, aunque vayan acompañadas de otras de corte más moderno. Las más de ellas, junto con las de Pródico, hemos de ver que están en la base de la actuación de Pericles. Parece,

[1] Los datos cronológicos que siguen proceden de J. A. Davison, «Protagoras, Democritus and Anaxagoras», *CQ* 47, 1953, pp. 33-45 y de M. Untersteiner, *The Sophists*, Oxford, 1954.

[2] Fr. B 116.

[3] Hipias y Gorgias, no mencionados todavía, proceden de las experiencias de las democracias peloponesias y sicilianas, respectivamente.

pues, justo estudiarlas conjuntamente. Los antiguos veían en Protágoras un discípulo de Demócrito y modernamente se ha pensado a veces lo contrario[4]; en todo caso, el parentesco de las ideas es evidente. Añadimos algunos datos procedentes de Anaxágoras, Arquelao y Diógenes, que sabemos que enseñaron en Atenas en época de Pericles, pero son muy escasos. Y aducimos todavía otros tomados del *Corpus* hipocrático, algunas de cuyas obras parecen fecharse en los años anteriores y posteriores al comienzo de la guerra del Peloponeso, mientras que en otros casos la datación es más dudosa.

Como puede verse, es imposible atenerse a un esquema temporal exacto: nuestro método es más bien aislar un grupo de ideas fechable de alguna manera en época de Pericles y seguirlo en todas sus implicaciones. Piénsese que Protágoras y Pródico actúan en Atenas en fecha posterior a Pericles; a Protágoras le hallamos allí el año 411 (según otros, el 416 o el 415), y Pródico debió de vivir también en Atenas durante la guerra del Peloponeso, a juzgar porque se le atribuía un discípulo como Terámenes (incluso quizá al final de ella, pues fue discípulo suyo Próxeno de Tebas, que participó en la expedición contra Ciro el año 401). En realidad, solamente para Anaxágoras es claro que toda su actividad tuvo lugar en época de Pericles: huyó de Atenas el 433 y murió en Clazomenas el 428.

Pero resulta evidente que todo el círculo de ideas sobre una organización de la sociedad con un fundamento puramente humano procede de época periclea. No se trata solo de las referencias literarias a la relación de Pericles con hombres como Protágoras, Anaxágoras, Hipódamo, sino que hemos de ver, como ya anticipamos, que la concordancia ideológica es clara y precisa. Ahora bien, estas ideas, nacidas en época de Pericles, perviven luego ampliamente y son la base de toda la teoría democrática posterior. Parece, pues, perfectamente justificado completar los datos que tenemos sobre la ideología de la época de Pericles con otros, concordantes con ellos, procedentes de la época de la guerra del Peloponeso. El panorama ideológico de esta nueva edad es indudablemente más complejo, pero dentro de él encontramos persistiendo algunas de las ideas centrales de la primera Ilustración, como persisten, de otra parte, la doctrina religiosa y tradicional sobre la democracia y también la teoría política aristocrática. Precisamente cuando hemos estudiado esta última en sus diversas variantes echamos ya de ver que era imposible seguir un hilo cronológico riguroso y optamos por sustituirlo por un esquema ideal que tomaba sus datos de fuentes de diversas fechas, incluso tardías. Aquí hemos por fuer-

[4] Cf., por ejemplo, E. Dupréel, *Les sophistes*, Neuchâtel, 1948, p. 28 s.

za de proceder de manera análoga: la vida del espíritu es demasiado complicada para permitir evoluciones en línea recta sin meandros ni retrocesos y puede decirse en general que lo que una vez existió permanece ya como adquisición, aunque sea en forma residual y sometido a modificaciones; por lo menos, a corto plazo. Esta circunstancia nos permite completar ciertas lagunas procedentes de lo escaso y disminuido de nuestros datos; en otras ocasiones, confirmar y enriquecer estos mismos datos.

La obra de Tucídides y la de Eurípides acuden en nuestra ayuda ofreciéndonos un amplio panorama de las luchas ideológicas en tiempos de la guerra del Peloponeso. Ambos son hombres que han vivido plenamente los tiempos de Pericles, que Tucídides añora y en los que Eurípides produjo algunas de sus obras conservadas. Pero no se trata tanto de las ideas personales de uno y otro escritor, que por lo demás a veces es difícil establecer, cuanto de las que son expuestas dialécticamente en los discursos contrapuestos que abundan en sus obras o en las reflexiones marginales también frecuentes. Las coincidencias con la teoría política de la primera Ilustración son sorprendentes. En Aristófanes y en los oradores encontramos también a veces amplio apoyo. Pero no extrañará nada después de lo dicho que volvamos a utilizar todos estos autores cuando pasemos a estudiar el desarrollo de las teorías políticas en la época de la guerra del Peloponeso en que, junto a las anteriores, conviven y luchan otras diferentes.

La naturaleza de las fuentes que hemos de utilizar plantea, sin embargo, algunos problemas delicados. Uno de ellos consiste en que no siempre es factible distinguir entre teorías de época periclea, a veces vivas todavía después, y teorías de fecha posterior. Con frecuencia estas últimas están ya en germen en los planteamientos de Protágoras y Demócrito, de los que son desarrollos, y entonces la cuestión consiste en determinar la fecha de dichos desarrollos, que con frecuencia es difícil de fijar. En un autor como el sofista Hipias están estrechamente unidas tesis de la primera Ilustración con otras que, aunque derivadas de teorías que son también de dicha fecha, parecen un desarrollo secundario; en parte este es ya el caso de Demócrito. Puede pensarse, bien que estas ideas son cronológicamente posteriores, bien que en plena época de Pericles un pensador determinado podía haber llegado a ellas mientras los demás marchaban con mayor retraso. En el caso de Hipias concretamente puede aceptarse cualquiera de las dos soluciones: el testimonio de Platón, que le hace conversar en Atenas con Protágoras y Pródico el año 432 —testimonio no decisivo, pues el *Protágoras* puede referirse simplemente a una confrontación ideal de Sócrates y los principales sofistas—, podría explotarse en el primer sentido;

la fecha de nacimiento que Untersteiner ha asignado recientemente a Hipias (año 433) fuerza, si es acertada, a la segunda solución. En un caso como este mi exposición, relegando los desarrollos «secundarios» para el capítulo que trata del pensamiento político durante la guerra del Peloponeso, tiende más a explicar la coherencia y desarrollo de los sistemas que a hacer afirmaciones cronológicas. Pero esto no excluye que estos desarrollos secundarios sean aludidos en el presente capítulo en cuanto presuponen puntos de partidas propios de la primera Ilustración.

No dudo, por otra parte, que el pensamiento de la época de Pericles sería indudablemente más rico de lo que se desprende de mi exposición, incluso si se añaden los dos capítulos sucesivos sobre el propio Pericles y sobre el pensamiento tradicionalista. La escasez de nuestros datos conduce a este resultado. Pero es preferible esta pobreza y esta excesiva claridad de líneas a atribuir a fecha antigua, sobre base insegura, desarrollos posteriores. Lo más que puede ocurrir es que algunas de las doctrinas expuestas en el capítulo sobre la Ilustración durante la guerra del Peloponeso estuvieran ya representadas de algún modo en época de Pericles: la lógica de la evolución no variaría por esto.

Mi exposición se funda principalmente, según queda dicho, sobre Protágoras, Demócrito y Pródico en cuanto concordantes con lo esencial del pensamiento de Pericles, que será expuesto en el próximo capítulo. A estos datos se agregarán otros de igual fecha o, con más frecuencia, de fecha posterior que son fundamentalmente concordantes. Este criterio de concordancia es el que hace que solo muy parcialmente sean aquí tocadas las doctrinas de Gorgias, nacido hacia el 483, es decir, estrictamente contemporáneo de Protágoras. Evidentemente, su relativismo epistemológico, su búsqueda de lo «verosímil» (εἰκός) y «conveniente» (συμφέρον), entre otros rasgos, le aproximan a Protágoras y la primera sofística. Hemos de aludir, por tanto, a todo esto. Pero Gorgias tiene una concepción de la *physis* humana como accesible sobre todo a la influencia de fuerzas irracionales y una conciencia del problema de la coincidencia o no coincidencia de lo «conveniente» y lo «justo», que le aproxima mucho más a la ideología de la que llamaremos segunda sofística, la de la época de la guerra del Peloponeso. Aquí la fecha del nacimiento de Gorgias nos da un dato más bien engañoso; aunque nacido a comienzos de siglo, no llega a Atenas hasta el año 427 y trabaja largamente hasta el 375, según se nos dice. Con todo, no conviene tampoco afirmar con excesiva rotundidad que todos los rasgos no protagóreos, digamos, de Gorgias, estuvieran ausentes del pensamiento de la época de Pericles. Por los años treinta

y los primeros de los veinte Eurípides escribió una serie de tragedias (para nosotros sobre todo, la *Medea,* del 431, y el *Hipólito,* del 428) que sostienen la tesis del dominio de los factores irracionales sobre el alma del hombre, tesis bien antiprotagórea y antiperíclea y no extraña, en cambio, a Gorgias. En realidad se trata de una continuación de la ideología trágica, profanizada en Gorgias, del poder de oscuras fuerzas demónicas sobre el hombre. Eurípides entrevé, sin duda por una adivinación propia, lo que hay de nueva humanidad en las fuerzas que se oponen a la tradicional *sophrosyne.* Según Snell [5], se trataría nada menos que de polémica contra Sócrates; pero aquí hay coincidencia, en realidad, entre Sócrates y toda la primera sofística, que cree igualmente en la enseñabilidad de la virtud y en la guía de la inteligencia. En suma: se trata de retoques marginales al cuadro que vamos a trazar, que en esta época no poseen la importancia central que tendrán luego. Lo mismo puede decirse cuando Esquilo en el *Prometeo* y Sófocles en la *Antígona* y el *Edipo Rey* sacan a relucir los peligros del estatismo y de la nueva sabiduría: se trata de intuiciones de los riesgos que la nueva teoría política dejaba abiertos para el porvenir, pero que todavía no se habían manifestado claramente, pese a la vociferación de los cómicos que motejaban a Pericles de tirano.

Con las observaciones que preceden queda caracterizado en lo esencial, creemos, el cuadro de la teoría política de la época de Pericles y el de las fuentes en que podemos basarnos y la manera de utilizarlas. Conviene añadir que no debe esperarse, en consecuencia, una exposición sistemática de la doctrina de los diferentes autores ni siquiera en lo social y político. Se trata de aprovechar el material que ofrecen para trazar un cuadro de conjunto. Cuadro de conjunto que, por otra parte, no debe dejar de destacar las diferencias que indudablemente existen entre doctrinas por lo demás emparentadas.

2. *Los exponentes del nuevo pensamiento y la Atenas de su tiempo.*

Conviene echar una ojeada sobre el tipo humano de los exponentes del nuevo pensamiento racional que aquí vamos a estudiar en su vertiente política y otras conexas. Entre ellos destacan con personalidad propia los sofistas. Una larga tradición, que arranca de Sócrates y Platón, les ha colocado a una luz desfavorable y solo recientemente se ha comenzado a asignarles

[5] *Philologus,* 97, 1948, p. 125 ss.

el papel decisivo que desempeñaron en la creación de una cultura humana. Pero continúa demasiado viva la concepción de que eran pura y simplemente unos profesores de retórica y de sabiduría práctica. Hemos adelantado que, por el contrario, tienen una relación estrecha con los filósofos contemporáneos en cuanto a sus intereses, y esto se precisa más haciendo ver que el sofista fundamenta casi siempre sus ideas éticas y políticas en una nueva teoría del conocimiento y luego deduce todas las consecuencias teóricas posibles de esas sus ideas éticas y políticas: la fundación de la Gramática por Protágoras, de la Sinonimia por Pródico, de la Estética por Gorgias no se explican de otra manera, como veremos. De otra parte, con frecuencia se pone en duda la seriedad de su vocación política. Unas veces se dice que son hombres desarraigados, puros individuos aislados de la comunidad que imparten enseñanzas llevados solamente por el criterio de la oportunidad y sin ninguna base sistemática insobornable. Otras, partiendo del hecho de que la mayor parte de sus discípulos pertenecían a las clases acomodadas o ricas, se pretende que sus doctrinas no tienen nada de democráticas [6] o bien se ve este democratismo de una manera demasiado general y sin conexiones con la práctica [7]. Más frecuentemente, la sofística se estudia dentro de la Historia de la Filosofía sin relacionarla con los movimientos políticos y sociales de su tiempo. En esta situación interviene mucho el descuido con que suelen pasar los historiadores por las fuentes literarias y filosóficas [8] y una paralela falta de atención por parte de los historiadores de la Filosofía para la relación que existe entre Filosofía e Historia política y social (en los casos más graves se aísla incluso la Literatura de la Filosofía, aunque esta posición ya va cediendo).

En todo caso y prescindiendo ahora de las consecuencias que ciertos ambiciosos hayan podido deducir de sus doctrinas, el sofista representa un tipo humano muy característico de la nueva edad democrática. Su género de vida independiente y viajero presagia el nuevo individualismo; pero al tiempo, el sofista sir-

[6] Así, por ejemplo, Untersteiner, *ob. cit.*, p. 3, sobre Protágoras (pero cf. p. 294, sobre el democratismo de Hipias); A. M. Adkins, *Merit and Responsability*, Oxford, 1960, p. 238 ss. (la sofística como continuación de una tradición premoral); N. Petruccelli, «Aristofane e la sofistica», *Dioniso*, 20, 1957, p. 51.

[7] Así, por ejemplo, en Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart [2], 1942, p. 265 ss.; Jones, *Athenian Democracy*, Oxford, 1957, p. 55 ss.; E. A. Havelock, *The liberal Temper in greek Politics*, New York, 1957, p. 155 ss. (es el libro más importante, aunque descuida la relación de la ideología con la realidad contemporánea y su evolución).

[8] Una excepción es V. Ehrenberg, *Sophokles und Perikles* (entre otras obras), pero aun aquí hay pocas referencias a la sofística.

ve a su ciudad y tenemos abundantes datos sobre la actuación de Gorgias, Pródico o Hipias como embajadores al servicio de sus ciudades respectivas. El rasgo que en ellos chocaba más a Platón, el de «vender» su mercancía intelectual, les emparenta con el círculo de los artesanos y de las profesiones liberales cual la del médico o el adivino; en realidad, heredan a los antiguos poetas viajeros que como ellos recorrían las ciudades e impartían su sabiduría también por dinero: Protágoras tenía plena conciencia de ello[9]. Ahora bien, con esto los sofistas quedan colocados fuera del círculo de ideas de la antigua aristocracia, que precisamente empleaba su riqueza para lograr honor por sus servicios al Estado o a los amigos. El tipo del ciudadano que gana un salario actuando al servicio de la ciudad —como los magistrados y jurados atenienses— o que ejerce una industria lucrativa, le es profundamente extraño. Pero es precisamente el tipo humano que hace posible la democracia, pues se trata del único sistema político en que todos, hasta los que carecen de riquezas, aportan algo a la comunidad y, al tiempo, tienen una autonomía personal.

La aportación de los sofistas es, como queda dicho, de tipo intelectual. La educación ateniense era puramente tradicional; trataba de moldear la humanidad futura en el ejercicio físico y en la imitación de los héroes del pasado tal como daban noticia de ello los poetas y, sobre todo, Homero. Pero más que la escuela era la vida ciudadana la que constituía el principal factor educativo. Y la vida ciudadana implicaba una serie de normas tradicionales y de limitaciones también tradicionales, relacionadas casi todas con las leyes no escritas defendidas por la religión. Las grandes familias regían el Estado, aun en el régimen democrático, pero estaban limitadas por los principios generales que sentaba la religión y sancionaba el pueblo. Pues bien, la llegada y actuación de los sofistas supone una alteración muy grande en este cuadro.

Los sofistas no atentan contra la idea del Estado ni contra la democracia; más bien ayudan a la juventud a servir a ese Estado y esa democracia. Pero ello a través de los individuos, dándoles una formación racional y no ya puramente tradicional. Si Esquilo había hablado de una conciliación de clases y poderes al servicio de la comunidad, ahora la sofística cree poder desarrollar la *areté* o virtud política de los ciudadanos al servicio de esa misma comunidad, explicándoles las normas según las cuales funciona y ayudándoles a lograr ese poder de persuasión, ese acierto en la decisión de que hablaba Esquilo. Pero ello ya por vía racional. La misma democracia será fundada

[9] Platón, *Protágoras*, 316 d ss.

racionalmente. Y este empleo de la razón implica la posibilidad de perfección, creando nuevas individualidades capaces de lograr por persuasión el mando y la dirección de la ciudad y de sustituir a los hombres que lo detentan por una herencia familiar y con ayuda de una formación puramente tradicional.

El sofista no viene a destruir el orden del Estado, sino a perfeccionarlo; la actuación de Protágoras al lado de Pericles y en la fundación de Turios (en la que también intervinieron otros dos representantes del nuevo racionalismo, Metón e Hipódamo), lo patentiza una vez más. No es menos cierto que viene a liberar al individuo de una conducta mimética frente a normas prerracionales, por muy respetables que sean. Pero ya la democracia de Clístenes había tendido a una liberación de las masas de la clientela de la aristocracia, liberación no incompatible con el sentido de lo comunitario. También aquí los sofistas no hacen otra cosa que continuar por un camino que les esperaba.

Dicho todo esto, no es menos cierto que la crítica sofística se desliza por un declive cuyas consecuencias son imprevisibles. Este es el destino de toda crítica racional. Por de pronto, la nueva instancia racional que justifica y perfecciona el orden del Estado hace inútil para muchos la vieja instancia religiosa, que tiende a quedar abandonada. Podrá llegar un día en que el uso libre de la razón conduzca al puro individualismo o a la doctrina del dominio del más fuerte. Hemos de ocuparnos de todos estos casos. Pero en este capítulo nos interesa recalcar que no es esta la ideología de la primera sofística. Cuando se habla del relativismo sofístico se olvida el correctivo de que los sofistas vienen a enseñar y esto presupone la conciencia de poseer no solo una crítica, sino también una doctrina. Doctrina que se refiere tanto al progreso del individuo como al del Estado y que no hace más que desarrollar en el plano humano principios ya antes intuidos. Los sofistas son los demiurgos o artesanos que aportan su ciencia al desarrollo de ese individuo y de ese Estado y como tales se presentan.

Junto a los sofistas, según hemos dicho, están los filósofos, no demasiado diferentes. También ellos son viajeros, como es el caso de todos los que se instalan en Atenas y también el de Demócrito. Y también ellos se ocupan de temas morales y políticos, con lo cual no hacen más que continuar a Jenófanes, Heráclito, Empédocles o Pitágoras. Una cierta tradición, procedente en definitiva de Teofrasto [10], nos presenta a estos filósofos como desinteresados cultivadores de la Ciencia: Demócrito vende su

[10] Cf. Jaeger, «Sobre el origen y evolución del ideal filosófico de la vida» (apéndice del *Aristóteles*, trad. esp., México, 1946), p. 500 ss.

hacienda para viajar por el extranjero e ilustrarse; las cabras pacen en sus tierras y en las de Anaxágoras. Pero la verdad es que Anaxágoras representa cerca de Pericles un papel semejante al de Protágoras y que Demócrito está ampliamente preocupado por los problemas del hombre y la política, como lo testimonian a la saciedad sus escritos. Es indudable que estos buscaban la enseñanza y la edificación, como ya antes los de sus predecesores. Personalmente, Demócrito puede desinteresarse por el poder y decir que prefiere descubrir una relación causal a ser rey de los persas [11] y predicar un ideal de vida placentera, alejada de la ambición; pero se trata de rasgos individualistas próximos a los de la sofística tal como la representan Gorgias y Antifonte y compatibles en la tradición democrática con la idea de la comunidad. Hay aquí un equilibrio inestable, si se quiere, pero no menos real. Los filósofos son individualidades desligadas de la tradición, pero preocupadas por los problemas del hombre y del Estado, que investigan racionalmente con voluntad de enseñanza. Su simultáneo alejamiento y adhesión a la idea de la comunidad no es desemejante de lo que luego le ocurre a Platón. En los sofistas hay una leve diferencia de matiz en cuanto todo o casi todo su pensamiento está relacionado con su fundamental vocación ético-política, trátese de doctrinas en este terreno o de especulaciones que las fundamentan o de ciencias derivadas de las doctrinas ético-políticas o del método de investigación de las mismas; o bien, finalmente, de otras que son cultivadas por sus virtudes educativas (caso de Hipias). Una diferencia de matiz está también en que se vuelcan más decididamente en el sentido de la educación de la juventud, aunque sin renunciar a la especulación pura. Pero nada más. Unos y otros son, como individualidades, representantes del nuevo mundo democrático y de su ambiente espiritual. En sus predecesores, los filósofos y poetas anteriores, hemos hallado también predecesores del orden de ideas que desembocó naturalmente en la nueva ideología democrática.

Lo mismo podemos decir del resto de los autores, en cuyo testimonio nos apoyaremos para nuestro intento de reconstrucción de las teorías políticas de la edad de Pericles. En primer lugar, de los médicos, tantas veces viajeros de ciudad en ciudad ejerciendo su arte por dinero. Constituyen la primera profesión liberal que se organiza sobre el modelo de los artesanos, con la diferencia naturalmente de que aplican la investigación racional al perfeccionamiento de su arte. Tienen discípulos y una organización sistemática de la enseñanza. Y no se despreocupan en absoluto de la relación de su «arte» y las demás «artes» en ge-

[11] Fr. B 118.

neral ni de la naturaleza humana sobre la que operan con la naturaleza humana en general. De ahí que sus escritos tengan evidentes repercusiones sobre todo el ámbito de lo humano y estén emparentados con la ideología de sofistas y filósofos, como todos ellos son tipos humanos claramente emparentados. Cuando Protágoras, Demócrito y Tucídides nos presentan al político y al filósofo como médico de la sociedad [12], o Platón, en el *Gorgias* y otros lugares, compara su filosofía —que es esencialmente política— con la medicina, nos introducen en la nueva esfera de la civilización racional y sus representantes.

En cuanto al teatro, ya nos hemos ocupado del tema más arriba [13]. La Tragedia —y, por supuesto, la Comedia— procura una enseñanza impartida al pueblo; un poeta como Esquilo, que alía con la sabiduría tradicional un pensamiento original, es ya un predecesor de filósofos y sofistas, con la ventaja de dirigirse directamente a toda la ciudad. Esta última circunstancia hace que el poeta trágico haya, por definición, de inscribirse dentro del ideal comunitario de la democracia y hemos de ver que este es también el caso de Sófocles. Pero si en su teatro presta voz a personajes que sostienen la nueva ideología racional, que mira, al menos en algunas de sus partes, con íntima simpatía, y se apoya en ella para analizar aspectos del ser humano que hasta entonces no se habían sacado a luz o se procuraba ocultar, entonces el poeta trágico está mucho más próximo a los representantes del nuevo pensamiento racional. Este es el caso de Eurípides. Todos los matices y contradicciones del pensamiento de la época encuentran reflejo en su obra y él mismo, apartado personalmente de la política y dedicado a sus libros en una vida de estudio, pero preocupado al tiempo intensamente por los temas éticos y políticos y por todo lo relacionado con el nuevo saber, está bien próximo al tipo del filósofo y del sofista, aunque el género que cultivó le impidiera proclamar directamente una doctrina determinada y, de otra parte, podamos suponer con fundamento que se debatió entre doctrinas contradictorias con íntimo desgarramiento de su espíritu. El «filósofo en la escena», como le denominaron los antiguos, nos es presentado por estos, con más o menos fundamento, como relacionado personalmente con los hombres representativos del nuevo momento: sería discípulo de Pródico [14] y habría estado en relación con Sócrates [15] y Protágoras [16]; pertenecía, parece, a esa clase media en

[12] Protágoras en Platón, *Teeteto*, 167 a, Demócrito, B 31, Tucídides, VI, 14 (y K. Weidauer, *Thukydides und die hippokratische Schriften*, Heidelberg, 1954, p. 72 ss.).
[13] P. 163 ss.
[14] Gelio, XV, 20, 4.
[15] Eliano, *V. H.*, II, 13, etc.
[16] Diógenes Laercio, IX, 54.

la que él, al igual que Pródico, veía el fundamento más fuerte de la democracia [17], y no es cierta la aserción de los cómicos de que su madre era una vendedora de verduras.

A propósito de estos mismos cómicos, y sobre todo de Aristófanes, convendría añadir algunas palabras. Los cómicos son, al igual que los trágicos, educadores del pueblo, y Aristófanes concretamente toma muy en serio este cometido; léase si no la parábasis de los *Acarnienses*. Es cierto que Aristófanes critica ásperamente ciertas tendencias y personas del régimen democrático de su tiempo, pero no critica dicho régimen en sí ni podía hacerlo un poeta que buscaba conquistar para sus ideas a la masa de la población. La imagen de un Aristófanes partidario de la oligarquía es por lo menos tan errónea como la tesis de un Aristófanes progresista en sentido comunista, que recientemente ha sido sostenida [18]. Ocurre en realidad que Aristófanes permanece fiel a la idea de una democracia compatible con la religión y la costumbre tradicional y combate contra la democracia radical de la época de la guerra del Peloponeso, absolutamente igual que los oligarcas. Pero los oligarcas no monopolizaban la defensa de la tradición ateniense, como sabemos ya, de modo que no hay que confundirle con ellos. Conserva, sí, ciertos prejuicios contra la intervención en política de hombres salidos de las clases menos cultivadas y se burla de la nueva ideología racional. Pero, al mismo tiempo, en su teatro salen a luz ideas claramente relacionadas con el nuevo movimiento, tanto de las que podemos llamar progresivas (pacifismo, panhelenismo, crítica del capitalismo agresivo, igualdad de las mujeres, elevación económica de la masa, etc.) como de las puramente demoledoras (debilitación del sentido religioso, inmoralismo, etcétera). Aristófanes no es un filósofo, sino un cómico, y hay en él mucho de incoherente; pero el nuevo espíritu racional penetra enteramente su teatro que, estudiado desde este punto de vista, suministra datos de valor inapreciable tanto sobre la situación real de la sociedad ateniense como sobre las ideas en lucha dentro de esta. Su misma crítica de ciertos aspectos de la intervención del pueblo en la política se basa no en otra cosa sino en su falta de educación y preparación adecuada, que es la que él trata de darle desde la escena. Por su parte, no sabemos a qué clase social pertenece, pero si fuera miembro de la aristocracia no habríamos dejado de saberlo. Con lo anterior y lo que sigue queremos alejar de la imaginación del lector la pintura que a veces se presenta de la sociedad ateniense de la época como dividida en dos grupos irreconciliables y bien sepa-

[17] *Suplicantes*, 244.
[18] Cf., entre otros, W. W. Golownjá, *Aristophanes*, Moscú, 1955.

rados de aristócratas y demócratas, de los cuales los primeros serían los mejor representados en la literatura. En realidad, ninguna idea podría ser más errónea. En la época de Pericles los aristócratas, entre los que él mismo se cuenta, desempeñan los principales puestos, y con ellos colabora un representante tan significado como Sófocles de las ideas tradicionales, lo que no quiere decir, ni mucho menos, de las ideas oligárquicas. Es la grandeza de Atenas lo que les importa y al servirla obtienen honor ante el pueblo. Hay ya desde Clístenes una tradición aristocrática de colaborar con el pueblo al servicio de la comunidad. Solo Tucídides, el de Melesias, logró en un momento organizar a los nobles en grupo aparte, puesto al servicio de una concepción política más tradicional, pero tampoco estrictamente oligárquica. Con su ostracismo del año 443 cesó de existir una oposición organizada. Pero Pericles no abusó de su poder, sino que admitía el principio de utilizar principalmente a los nobles para los puestos de mando por sus capacidades tradicionales y moderaba en la práctica los aspectos más radicales de la teoría democrática de la Ilustración. De todo ello hablaremos detenidamente en el capítulo próximo. Aquí nos basta con insistir en que la sociedad ateniense buscaba en la práctica una *concordia ordinum* mediante una igualación progresiva. Solo muy avanzada ya la guerra del Peloponeso tendió a acentuarse la ruptura, que llegó a extremos de guerra civil. En lo ideológico, igualmente, las transiciones eran múltiples. El pueblo seguía en gran medida adherido a la ideología religiosa y tradicional; la nueva Filosofía llegó a él principalmente en sus últimas derivaciones de individualismo hedonista y doctrina del más fuerte. En realidad, su principal apoyo se encontraba en un comienzo en un círculo de gentes ilustradas muy reducido. En la mente de otras convivían y luchaban las nuevas ideas con las tradicionales, más o menos transformadas. Algunos aristócratas se encontraban en este caso y entre ellos conviene mencionar antes que a nadie al historiador Tucídides. Otros se cerraron en las ideas de su clase, hallando nuevos argumentos o formulaciones de las mismas donde menos podía esperarse, en la nueva Ilustración.

Este es el panorama, vario y complejo, del que hemos de obtener nuestra información. Nuestro problema es aislar y relacionar entre sí ideologías que en la práctica de la vida aparecían mezcladas y en conflicto: la «primera sofística» y Pericles, nos ofrecen, como dijimos, un apoyo. El problema se simplifica además en cierta medida, cuando, como es el caso de Eurípides y también el de Tucídides y el orador Antifonte, se nos da ya en los textos antiguos una presentación antilógica, es decir, una comparación y disputa entre tesis diferentes. Queda cerrada con los nombres de estos dos aristócratas y políticos prácticos ate-

nienses de la época postperíclea, tan ligados ambos con los problemas y las formas de exposición de la sofística, nuestra visión panorámica de la sociedad y de los hombres de que obtenemos nuestros datos. Reflejan un medio esencialmente democrático, con múltiples variantes ideológicas y admitiendo incluso la oposición de algunos —los menos— a la democracia que, por lo demás, naufraga al final del período. Parecía obligado hacer esta pequeña exposición previa porque, contrariamente a como procedimos para la edad anterior, para la de Pericles y la siguiente hablaremos primeramente de las ideas de los teóricos y luego de las encarnadas en la práctica política.

3. *La naturaleza humana.*

En Esquilo está apenas iniciada, como hemos visto, la diferenciación entre los componentes humanos y divinos de la acción. Pero esta acción está claramente descompuesta en dos mitades, correspondientes a los dos niveles que hemos estudiado: si de una parte es *hybris* y desafío, siempre castigado, al orden justo de los dioses, de otra parte hay fe y esperanza en que acaben imponiéndose las fuerzas que buscan la construcción de un orden mediante la persuasión y la compasión. Si pudiéramos prescindir del componente divino de la acción, diríamos que en Esquilo la naturaleza humana tiene dos vertientes contradictorias y en lucha, aunque se confía en el triunfo de la segunda. En los sofistas se prescinde ya del componente divino y el optimismo se acentúa mucho más: la naturaleza humana consiste en los primeros sofistas esencialmente en los elementos cooperativos y solo a través de ellos se conserva el momento agonal, en cuanto a los hombres de virtud sobresaliente les corresponde el mando de la ciudad. Pero se marcha más allá en cuanto que la «persuasión» esquílea se convierte en ciencia y enseñanza.

El punto de partida para el estudio de estas ideas debe ser el mito atribuido por Platón a Protágoras en su *Protágoras*, como se ha visto muchas veces [19]. En dicho diálogo, Sócrates critica el sistema democrático ateniense según el cual en los asuntos políticos se acoge el consejo de todos los ciudadanos. Pro-

[19] Platón, *Protágoras*, 320 c-322 d. Sobre el mito de Protágoras y todo lo que sigue cf. sobre todo D. Loenen, *Protagoras and the greek Community*, Amsterdam, 1940; W. Nestle, *ob. cit.*, p. 282 ss. (y ahora *Historia del espíritu griego*, trad. esp., Barcelona, 1961, p. 121 ss.); E. A. Havelock, *ob. cit.*, p. 87 ss.; K. von Fritz, *Protagoras*, *RE* XXV Hb., 1957, col. 918 ss. También infra, p. 310.

tágoras justifica esto con un mito que funda en la naturaleza humana este proceder democrático: todos los hombres están dotados de «virtud política» (πολιτικὴ ἀρετή) por poseer αἰδώς τε καὶ δίκη, es decir, sentimiento de respeto a los demás y justicia —respeto asimismo para las normas que rigen la comunidad—. No se habla en este pasaje explícitamente de naturaleza humana, pero resulta a todas luces evidente que de ella forman parte, en un grado mayor o menor de desarrollo, las dos cualidades mencionadas.

En el *Protágoras*, Platón refleja en forma admirable el comportamiento habitual de los sofistas y sus métodos de exposición. Entre estos métodos juega un papel muy destacado el mito. El que aquí se nos presenta es un desarrollo de uno que ya Esquilo había puesto al servicio de sus ideas sobre el hombre y la sociedad: el mito de Prometeo. Por encargo de Zeus, se nos dice ahora, Prometeo y su hermano Epimeteo distribuyeron a los seres vivos distintas capacidades en forma tal que se equilibraban para lograr la sobrevivencia de todas las especies. Se buscó, pues, en el mundo animal un equilibrio, una cierta igualdad con vistas al mantenimiento de un orden en el que vivieran todas las especies: Protágoras ve en la naturaleza animal la realización en cierto modo de un ideal democrático. Ahora bien, cuando Prometeo y Epimeteo llegaron al hombre, vieron que se les habían acabado los bienes de que disponían; como sustitutivo suyo, Prometeo les regaló el fuego, símbolo de la ἔντεχνος σοφία, sabiduría técnica, como ya en Esquilo. Por tanto, hay algo que distingue al hombre de los animales, la sabiduría técnica que le llevó a construir viviendas, procurarse comida, etc., y que en definitiva tiende a asegurar la sobrevivencia de la especie, al igual que las capacidades de los animales. Pero su naturaleza especial consiste en algo más que esto. Carente de «virtud política» —continúa el mito— el hombre era incapaz de vivir en sociedad sin cometer injusticias recíprocas, y al no haber vida ciudadana, se establecía en los campos en forma dispersa y sucumbía a los ataques de las fieras. Fue Zeus quien le confirió esa virtud política, consistente como dijimos, en respeto mutuo y justicia «a fin de que hubiera un orden en las ciudades así como lazos creadores de amistad». Y se la confirió a todos por igual, mientras que la habilidad técnica tiene un reparto, por así decirlo, especializado. En suma, la ciudad, el Estado, es un orden, y es también una agrupación de hombres que tienen entre sí un sentimiento de comunidad y amistad; está fundado en características inherentes a la naturaleza humana, en rasgos suyos puramente restrictivos y cooperativos. Si hay otros de autoafirmación del individuo, se dejan un tanto de lado en este pasaje: solo se alude a ellos en la afirmación final de que al que no sea

capaz de participar del respeto y la justicia, es ley matarlo como una enfermedad que es de la ciudad.

El mito de Protágoras procede, según la opinión común, de su tratado *Sobre el estado original* (Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως); según Untersteiner [20], de *La Verdad* (Ἀλήθεια). Conviene, antes de seguir adelante, darle su interpretación adecuada. Es imposible entender que las artes o la justicia sean un don divino, pues Protágoras es el hombre que escandalizó a sus contemporáneos diciendo que no podía negar ni afirmar la existencia de los dioses y que, según Platón [21], quiso que no se hablara ni escribiera sobre ellos. Se trata de una vestidura mítica de su pensamiento, comparable a la que emplea Pródico en su mito de Heracles en la encrucijada, en el que, en vez de Prometeo y Zeus, aparecen la Virtud y el Vicio. Pródico, como Protágoras, había prescindido de los dioses: para él son antiguos bienhechores de la humanidad, que recibieron culto por gratitud.

Se trata, pues, de una definición de la naturaleza humana, pero, al tiempo, de una historia de esa naturaleza [22]. Ambos aspectos de la construcción tienen precedentes que ya conocemos: me refiero a la doctrina de Heráclito del *logos* como elemento común a todos los hombres y de la de Jenófanes —y, antes, Anaximandro— cuando cree en una evolución en línea recta desde los animales al hombre y en un progreso de este mediante «hallazgos» sucesivos. He aquí una concepción de la Historia como evolución en línea recta hasta llegar a la «naturaleza» humana, concebida como un estadio superior que posibilita la vida en comunidad, al poseer criterio de lo «correcto» y «justo». Veremos luego que esta ideología, cuyos rasgos esenciales vamos ahora a destacar, proyecta esa línea evolutiva hacia el futuro, pues si esa «naturaleza» es una creación histórica, no cabe duda de que es susceptible de perfección, siempre en el mismo sentido de racionalidad.

Traducido a un lenguaje discursivo, el mito de Protágoras sugiere que es la necesidad la que es responsable del desarrollo

[20] *Ob. cit.*, p. 13.
[21] *Teeteto*, 162 d.
[22] Cf. Untersteiner, *ob. cit.*, p. 61. Pero no comprendo su aceptación de los elementos propiamente míticos como pensamiento de Protágoras. Havelock, *ob. cit.*, p. 94, rechaza esta tesis, pero concluye sin necesidad que el mito en sí no puede ser de Protágoras y que hay agregados platónicos. También von Fritz, l. c., col. 918, duda de que el mito sea protagórico, aunque no de la teoría de que *aidós* y *dike* son el fundamento de la naturaleza humana. Pero los sofistas usaban corrientemente el mito para ilustrar sus teorías, aunque ello implicara a veces el transformarlo en alegoría: tenemos ejemplos de Pródico, de Hipias (*Diálogo troyano*), de Gorgias (*Helena*, etc.) y también de Platón y Eurípides. En todos los casos hay que distinguir entre la envoltura mítica y el pensamiento que a ella subyace.

de las habilidades técnicas, primero, y de determinados comportamientos sociales, después. El hombre carece de las perfecciones de otros animales, que son al tiempo limitaciones, y se ve forzado a una adaptación creadora. Esta conclusión es confirmada por ideas explícitas de Demócrito [23], transmitidas bien directamente, bien en el pasaje de Diodoro [24] que contiene un resumen del Μικρός διάκοσμος. Según él, el hombre, que procede en definitiva, como los animales, del agua y del barro, es calificado de animal «bien dotado» (εὐφυές), poseedor de «manos, *logos* y agudeza del alma» (ψυχῆς ἀγχίνοια). Buscando la conveniencia (συμφέρον), aprendiendo en la experiencia (πεῖρα), impulsado por la necesidad (χρείη) realizó un serie de progresos para procurarse el alimento, resguardarse de la intemperie, comunicarse mediante el lenguaje, etc. Luego «se hicieron más inteligentes» y descubrieron el fuego. De otra parte, la imitación de la naturaleza es otra de las vías del progreso: el nacimiento de una mula por la unión fortuita de un asno y una yegua, por ejemplo, dio a los hombres la idea de procurarse esta clase de ganado; los tejidos, el canto, la construcción de casas, proceden igualmente de la imitación. También el miedo contribuyó al proceso natural, produciendo la fe en los dioses. Demócrito no termina su descripción de la evolución humana en un estadio que favorece el progreso como Protágoras: aparte de la religión, llega un momento en que surgen los tiranos y las guerras, después de la invención del fuego; anteriormente, la vida estaba caracterizada por la amistad recíproca. Como se ve, no hay coincidencia exacta con Protágoras; Demócrito estudia también, como integrantes de la naturaleza humana, el miedo, la ambición y la crueldad. Pero es una alusión pasajera a las condiciones de su propio tiempo, que no altera su fe en la naturaleza humana. Sobre esto volveremos inmediatamente, haciendo ver que también para él la justicia y el «respeto» son connaturales al hombre.

Demócrito atribuye al hombre unas condiciones iniciales especiales, resumidas en el *logos* [25], las cuales, dada su ideología materialista, no pueden ser atribuidas en forma alguna a una intervención divina. Habremos de pensar en la τύχη o fortuna que gobierna su sistema cosmológico; a partir de este momento la evolución sucede ya por las causas arriba mencionadas, respondiendo a la doctrina del Fr. A 68 de que a partir de un cierto momento no reina ya la fortuna, sino otras causas. A otros autores cuya ideología no coincide con la de Demócrito les resulta más difícil explicar la posición aparte del hombre. El más

[23] Frs. A 139, 151, etc.
[24] Diodoro, I, 8, 1 ss.
[25] Cf. también Fr. 105, σώματος κάλλος ζῳῶδες, ἢν μὴ νοῦς ἐπῇ y B 34.

interesante es el intento de Anaxágoras [26]: el hombre es el más inteligente de entre los animales por tener manos. Es decir, el órgano ha desarrollado la función; teoría inversa a la de Protágoras, para quien, como hemos visto, es la falta de cualidades corporales la que ha desarrollado la sabiduría técnica y la conducta social. Otras veces, no se decide sobre este punto oscuro: Arquelao, por ejemplo, se limita a decir [27] que los hombres (nacidos como los demás animales de la tierra y el limo) «se separaron de los demás y establecieron jefes, leyes, artes, ciudades y lo demás». Es interesante aducir aquí, finalmente, el tratado hipocrático *Sobre la antigua Medicina,* que, sin previa definición de la naturaleza humana, coloca a esta junto al concepto de nenecesidad en la base de la evolución humana: la necesidad hizo que la Medicina fuera «buscada y encontrada»; de igual modo, por causa de los inconvenientes de la antigua alimentación «propia de animales» (θηριῶδες), los hombres encontraron al cabo de largo tiempo una alimentación «adecuada a la naturaleza», cuya preparación implica una τέχνη o arte. Muy interesante es la afirmación que sigue de que una vez descubierta la τέχνη (la Medicina en este caso), los hombres la consideraron digna de Dios y a El se la atribuyeron [28]. No hay demasiada diferencia respecto a la opinión de Pródico de que los «inventores» fueron deificados por agradecimiento.

En todo caso, es siempre la necesidad y la conveniencia la razón de las invenciones humanas, incluso las de orden político; no una norma divina. En Platón y Aristóteles [29] encontramos todavía esbozos sobre los orígenes de la organización de la sociedad que provienen en último término de fuentes comparables a las que acabamos de estudiar y también aquí figura la necesidad como la fuerza motriz que crea la especialización de las profesiones, el comercio y, en Aristóteles, la justicia entendida como ordenación de la ciudad. Hay, por supuesto, desarrollos que no proceden de las fuentes. Pero sí viene de ellas, sin duda, la definición aristotélica del hombre como animal dotado de *logos* y la atribución por Platón de la distribución de las especialidades a las distintas naturalezas de los hombres; el mito de Protágoras dice algo parecido.

No parece dudoso, después de todo lo dicho, que también en Protágoras lo esencial de la naturaleza humana, de lo que nacen las capacidades técnicas y luego *aidós* y *dike,* es el *logos,*

[26] Fr. A 102.
[27] Fr. A 4. Cf. también, entre otros pasajes que se podría citar, Eurípides, *Troyanas,* 670 s.
[28] *Ant. Medic.,* 3 y 14.
[29] Platón, *República,* 369, y Aristóteles, *Política,* I, 1 ss. (y Havelock, *ob. cit.,* p. 94 ss.).

o capacidad racional. De él son símbolos Prometeo, el titán que enseña la sabiduría, y Zeus, el dios inteligente. El sabio que inventa las leyes y enseña la virtud no es más que la expresión superior de la naturaleza humana.

Volviendo ahora a la «virtud política», consistente en respeto mutuo y la observación de las leyes, queda bien claro que su origen y finalidad es puramente pragmática, como se dice en el mismo texto del *Protágoras*. Se trata de respetar principios y regulaciones sin los cuales no es posible la vida en común. Pero no son arbitrarios, sino que provienen de la naturaleza humana, es decir, del *logos*. Este se encarna antes que en nadie en el sabio. Por ello son posibles para Protágoras formulaciones aparentemente contradictorias, como decir que las leyes son «hallazgos de los sabios» y, también, que son una convención [30]. Pródico está en el mismo terreno cuando atribuye los avances culturales a antiguos bienhechores de la humanidad, que luego los aceptó.

Hemos puesto, pues, de relieve, toda una amplia zona de pensamiento que ve en la naturaleza humana la base para la creación del orden social y político, orden que no tiene otra finalidad que hacer posible la vida de los hombres en comunidad y perfeccionarla. Lo que la favorece es «conveniente» y «justo»; es, al tiempo, «natural» y «correcto». Luego veremos que también es «agradable» y «verdadero». Esta alta valoración de la naturaleza humana, convertida en último criterio de valoración y considerada como eminetemente social, es característica del pensamiento de la primera Ilustración. Puede surgir una contraposición entre la misma y la realidad práctica de la ley en un momento determinado; puede pensarse en su perfeccionamiento; pero no se especula todavía en absoluto sobre un posible divorcio entre los valores arriba aludidos. Por inercia u oportunismo se piensa implícitamente que la nueva justicia pragmática coincide con la justicia tradicional, las antiguas leyes no escritas de origen divino.

Conviene, antes de seguir adelante, precisar mediante algunos ejemplos lo dicho sobre el ensamblaje del concepto de naturaleza y de los de conveniencia, justicia y corrección, en primer término en Protágoras.

La exposición en el *Teeteto* platónico [31] de la teoría del conocimiento de Protágoras, procedente de su tratado *La Verdad*, contiene, entre otras cosas que no nos interesan en este contexto, otras relativas a él. Los retores buenos y sabios —se nos dice— hacen que a las ciudades les parezcan justas las cosas útiles en vez de las nocivas: es decir, hacen que se adopten las

30 Platón, *Protágoras*, 326 d.
31 166 d ss.

leyes convenientes. El sabio hace que una cosa parezca y sea conveniente (ἀγαθά); lleva con el *logos* a una «disposición» (ἕξις) más beneficiosa. Se trata del proceso de creación de la ley y de la educación (παιδεία). Con esta ley se comparan las percepciones del hombre individual, que serán distintas según esté sano o enfermo; las propias de la salud, o sea, las «conforme a la naturaleza» [32] son las comparadas con las leyes «justas y convenientes». Hay, pues, una ordenación de la sociedad que es propia de la naturaleza normal del hombre; es calificada de justa y conveniente. Coincide con el concepto de lo «correcto» (ὀρθόν), es decir, apto, adecuado al fin [33].

En Demócrito[34] y los escritos hipocráticos hallamos puntos de vista coincidentes. Para Demócrito se ha aceptado y con razón una coincidencia de la «naturaleza» y el *nomos* (ley, norma de la comunidad) [35], derivado de la primera como en Protágoras. Por ejemplo, se nos dice que el lenguaje es cosa de *nomos*, pero en otro lugar se describe su nacimiento como resultado de la naturaleza humana actuando ante la necesidad de comunicarse. La naturaleza humana crea, pues, el *nomos*, y el *nomos* se convierte a su vez en naturaleza: «la naturaleza y la enseñanza son cosas parecidas, pues la enseñanza modifica al hombre y al modificarlo crea naturaleza» [36]. La «abertura» de la naturaleza, implícita en Protágoras, está aquí completamente explícita. La naturaleza es «suficiente a sí misma» (αὐταρκής) [37]. En Demócrito se expresa lo natural generalmente con la frase «lo que es preciso» y lleva las connotaciones ya conocidas por nosotros, sobre todo las de «justo» y «conveniente». «Justicia: hacer lo que es preciso que sea», dice uno de los fragmentos [38]; y otro precisa que la intención del *nomos* es «hacer el bien a la vida de los hombres» [39]. Injusto es «lo contrario de la naturaleza» [40]. De ahí que la ciudad

[32] Sexto Empírico, *Pyrrh. H.*, I, 216 s.

[33] Sobre ὀρθόν en Protágoras, cf. Untersteiner, *ob. cit.*, p. 56 s. Aunque lo estudia desde un punto de vista epistemológico, al relacionarlo acertadamente con el κρείττων λόγος o decisión por el término correcto de una alternativa, deja en claro que corresponde a la legislación justa y conveniente del pasaje protagórico del *Teeteto*.

[34] Incluida la colección de γνῶμαι. Su contenido presenta tal coincidencia con los restantes fragmentos, que no se ve bien cómo puede haberse puesto en duda su autenticidad; así, por ejemplo, por Nestle, *ob. cit.*, p. 203, en razón de que son «Homonoia-Literatur»: ¡como si esta no fuera la mayor prueba de su relación con la sofística!

[35] Cf. Havelock, *ob. cit.*, p. 122.

[36] Fr. B 33. Cf. también Fr. Trag. Adesp., 516 N.: μελέτῃ χρονισθεῖσα εἰς φύσιν καθίσταται.

[37] B 176.

[38] B 256. Cf. también 41, 42, 174, etc.

[39] B 248.

[40] A 166.

sea lo principal, pues de ella depende la vida de cada cual; no hay que ir contra τὸ ἐπιεικές (la moderación) ni obrar egoístamente «contra la conveniencia del común»[41]: «las leyes no impedirían vivir a cada uno como quisiera si no se causaran daños unos a otros»[42]. Así, la justicia y la conveniencia se corresponden; ambas están al servicio de la vida en comunidad, que depende de la naturaleza del hombre. El *aidós* o «respeto» protagórico está aludido con τὸ ἐπιεικές en la frase anterior y expreso en otra: «lo que más favorece a la *areté* es el tener *aidós*»[43].

En los escritos hipocráticos más antiguos encontramos ya claramente expreso el concepto de «naturaleza humana» que hasta aquí hemos elucidado más bien por deducción. En estos autores, ciertamente, se trata de la constitución del hombre y su salud, no del mundo moral, salvo algunas excepciones. Por eso es más notable, precisamente, hallar en relación con el concepto de naturaleza las mismas connotaciones, lo cual coloca en su verdadero lugar conceptos como los de la justicia, lo correcto y lo conveniente. Hallamos en primer lugar la expresión δικαία φύσις «naturaleza justa» para denotar el estado normal o de salud[44]; se recordará que Protágoras atribuía a este las percepciones justas, comparadas a su vez con las normas adecuadas para una comunidad. El arte médico, descubierto en la forma que hemos visto, tiene por objeto a su vez «ayudar a la naturaleza», según nos dicen los textos hipocráticos más antiguos[45]. Pero puede haber una enfermedad que sea «superior» a la naturaleza humana: el «Arte» fracasa entonces[46]. El arte, derivado de la naturaleza y limitado por ella, no busca en efecto otra cosa, dentro de los límites de sus posibilidades, que llevar al hombre a la «naturaleza justa» de que hemos hablado cuando la enfermedad le aparta de ella; de ahí la definición de la Medicina por Heródico de Selimbria como ἔντεχνος ἀγωγὴ εἰς τὸ κατὰ φύσιν «arte de volver al hombre al estado natural»[47]. El criterio de lo «correcto», que Protágoras aplicaba a la naturaleza y al *nomos*, de ella derivado, se aplica muy insistentemente por el tratado hipocrático *Sobre el arte*[48] a la definición del propio arte médico y de cualquier arte; es preferido al de lo «justo», aunque también existe, como vimos. Por otra parte, esta natu-

41 B 252.
42 B 245.
43 B 179.
44 *De las fracturas*, 1.
45 *Epidemias*, I, 11; *Juramento*.
46 *Ant. Medicina*, 14; *Del arte*, 8.
47 Cf. Nestle, *ob. cit.*, p. 221.
48 Este tratado es fechado hacia la época de la guerra del Peloponeso.

raleza no es inmutable: el tratado *Sobre las aguas, aires y lugares,* uno de los atribuidos a Hipócrates con mayor seguridad [49], establece la doctrina del influjo del ambiente físico sobre la constitución y aun el carácter y coincide con Demócrito al afirmar que un determinado *nomos* puede convertirse en naturaleza: la costumbre de los escitas de deformar el cráneo de los niños ha producido una conformación que ahora se hereda [50].

Con esto pasamos a ocuparnos de Hipias, cuyos escasos fragmentos se ven completados con la actual creencia de que hay muchas huellas de sus doctrinas tanto en los dos *Hipias (Mayor* y *Menor)* de Platón, como en los escritos sofísticos anónimos conocidos con el nombre de *Anonymus Iamblichi* y *Dialexeis* [51]. Aquí todos los intérpretes están de acuerdo en lo fundamental. Para Hipias existe una común naturaleza humana, de la que habla en el *Protágoras* platónico [52], y que con frecuencia es violada por los usos y costumbres existentes. Pero junto a este *nomos* contrario a la naturaleza, que también hemos encontrado en Demócrito [53], existe otro *nomos* derivado de la naturaleza del hombre. En el *Anonymus* el *nomos* es presentado precisamente como bienhechor de los hombres, y es calificado de justo. La naturaleza humana no permite vivir en soledad, lleva a la vida en común que a su vez es imposible sin la ley. Esta da confianza y ayuda al infortunado, dejando a los demás tiempo libre y calma para su vida individual. La *areté* es seguir la ley y ayudarla, en forma que beneficie a la mayoría; no es cobardía obedecerla. Con estas manifestaciones coinciden otras procedentes de un diálogo entre Hipias y Sócrates en Jenofonte [54]. En él ambos coinciden en la existencia de «leyes no escritas» reconocidas en todos los países y que procuran un castigo automático a los infractores (el incesto produce hijos tarados, la ingratitud produce desconsideración pública, etc.). Evidentemente se trata de leyes implícitas en la naturaleza del hombre; la conclusión a que Sócrates hace llegar a Hipias, a saber, que son de origen divino, no cuadra con nuestros restantes datos sobre el pensamiento de Hipias. Al comienzo del diálogo este define la ley como convención de los ciudadanos y luego acepta que puede ser modificada. Hay siempre un planteamiento humano.

Especialmente significativo es el elogio del *nomos* como con-

[49] Cf. Pohlenz, *Hippokrates und die Begründung der wissenschaftlichen Medizin,* Berlín, 1938, p. 3 ss.

[50] *Sobre las aguas...,* 14.

[51] Cf. Dupréel, *ob. cit.,* p. 185 ss., y Untersteiner, *ob. cit.,* p. 272 ss., que utilizan los dos estos datos. De la bibliografía anterior, Nestle, *ob. cit.,* p. 361 ss. (e *Historia del espíritu griego,* p. 129 ss.).

[52] 337 c-d.

[53] Además de lo dicho arriba, cf. Fr. B 266, entre otros.

[54] *Memorables,* IV, 4.

veniencia del pueblo en el *Anonymus* [55]: da confianza recíproca, que puede aliviar los infortunios, y deja tiempo libre para la vida individual; en cambio, la falta de ley produce miedo y tiranía, provoca desconfianza, que arruina el comercio y estorba la vida privada de los ciudadanos.

En escritores atenienses como Tucídides y Eurípides encontramos con frecuencia ecos de todas estas ideas. Pero la naturaleza humana es para ellos mucho más compleja y, de otra parte, el tema se entrelaza demasiado estrechamente con el de la conducta inteligente, el «arte». Aplazamos, pues, para otro apartado el ocuparnos de esta cuestión, adelantando que el concepto de naturaleza humana implica antes que nada una cierta regularidad que posibilita la existencia de un «arte» que prevea sus reacciones y favorezca su desenvolvimiento.

4. *Teoría del castigo.*

Al fin del mito de Protágoras, según vimos arriba, se nos decía que los que no fueran capaces de participar de *aidós* y *dike* debían ser exterminados como una enfermedad de la ciudad. El sofista concede con esto que puede haber hombres que, pese a todo, participen mínimamente de los rasgos comunes de la naturaleza humana; son una anomalía, comparada con la enfermedad. La comparación es muy significativa, pues para los hipocráticos hemos visto que la enfermedad es asimismo una perturbación de la naturaleza, a la que el arte médico devuelve al hombre. Aquí, el intento de curación estará a cargo de la enseñanza impartida por el sofista; pero no se excluye el fracaso, como no se excluía tampoco el fracaso del médico. Ahora bien, en nuestro caso el castigo es, desde el punto de vista social, una enseñanza impartida a la ciudad, un medio de dirigirla a la *areté*, o sea, al grado más alto posible de la naturaleza humana. Efectivamente, en un pasaje del *Protágoras*, poco posterior [56], el sofista explica que el castigo tiene como finalidad no la venganza, sino la enseñanza, a fin de que ni el culpable ni los demás vuelvan a delinquir. Con esto Protágoras supera la mentalidad trágica: no hay automatismo de la *hybris* produciendo ceguera y ruina, ni la acción de la divinidad defendiendo la ley moral, ni la reconstrucción semihumana y semidivina de un orden roto, sino un proceso de ayuda a la sociedad y, en definitiva, a la naturaleza humana.

[55] 7.
[56] *Protágoras*, 324 a ss.

Aparte de Protágoras y los hipocráticos, encontramos ideas semejantes en Demócrito. También él se opone a la mentalidad trágica en cuanto no es el héroe, el hombre superior, el que sufre el infortunio, sino el ἀξύνετος u hombre no inteligente, que no se deja enseñar por el *logos* [57]. En cambio, el que castiga al injusto obtiene ese bienestar o tranquilidad de ánimo (εὐεστώ, εὐθυμίη) que, como hemos de ver, es el resultado de seguir la naturaleza; como Protágoras, Demócrito cree que hay que matar a todo el que causa daños contra el orden de la Justicia [58].

La teoría del castigo es, en suma, un apéndice de la de la naturaleza humana. El delito es una falta contra el orden racional de la sociedad, basado en aquella: se impone eliminar al delincuente para recobrar dicho orden, en el que todos los hombres tienen respeto a sus semejantes y a las normas. Al hacerlo, se hace obra educativa, perfeccionando la naturaleza de los demás.

5. *Igualdad, concordia y autoridad.*

Una vez más volvemos al mito de Protágoras, esta vez para recordar que la común naturaleza humana, basada en *aidós* y *dike*, está repartida entre todos y no solo entre unos pocos: es lo que justifica la democracia, a despecho de las diferentes capacidades técnicas. No se trata de una igualdad absoluta, pues la misma naturaleza y, luego, la educación marcan grados, como hemos de ver. Pero lo característico de la primera Ilustración es que se destacan los rasgos comunes de los hombres por encima de los diferenciales; y dentro de ellos los cooperativos o positivos y no los negativos, basados en la *hybris*. Se trata de la negación absoluta y de plano de la tesis aristocrática según la cual existen dos naturalezas radicalmente diferentes, dos subespecies de hombres por así decirlo; y de la tesis tradicional según la cual lo común a todos los hombres es, antes que nada, el principio de autoafirmación propio de la moral agonal. Esta es combatida ahora en un plano exclusivamente humano, lo que es la diferencia fundamental respecto a Esquilo. Con ello queda definitivamente fundada la teoría de la democracia laica.

Esta igualdad fundamental es la que hace posible una conciliación entre posiciones en principio contradictorias. En el *Protágoras*, Platón, con una ironía no completamente de buen gusto, nos presenta la argumentación en este sentido de Pródico

57 B 54 οἱ ἀξύνετοι δυστυχέοντες σωφρονέουσι; también B 76.

58 B 215, 258. El Fr. B 31 compara al médico que elimina la enfermedad con el sabio que elimina las pasiones (πάθη) del alma. A ellas equivale en la sociedad, en cierto modo, el hombre injusto.

e Hipias cuando Protágoras y Sócrates llegan en su discusión a un obstáculo al parecer insalvable [59]. El primero [60] explica la diferencia que hay entre debatir y disputarse (ἀμφισβητεῖν y ἐρίζειν): lo primero lo realizan los amigos llevados de buena voluntad. Es decir, el principio de comunidad y de *aidós* que hace posible el acuerdo entre los hombres está aquí reforzado por una comunidad más estrecha entre Protágoras y Sócrates, la cual debe facilitar un acuerdo. Hipias recalca más las cosas [61] recordando la igualdad de la naturaleza humana, en este caso potenciada por el hecho de que los dos que disputan son los más sabios de los griegos, lo que equivale a ser συγγενεῖς «de igual familia». Deben, por tanto, llegar a una conclusión intermedia (τὸ μέσον), un acuerdo honorable. En un escrito tardío, atribuido al sofista Trasímaco, se explica más detenidamente todavía esta teoría de la conciliación (ὁμόνοια): los atenienses disputan entre sí sin darse cuenta de que dicen en sustancia lo mismo y el *logos* de los otros está en el suyo [62]. Hay, pues, un fondo común en las ideas contrapuestas que espera ser sacado a la superficie en un debate llevado a cabo con razón y buena voluntad en vez del apasionamiento.

Pero ya Demócrito nos ofrece muy desarrollada la teoría de la conciliación, derivada de la común naturaleza humana y descrita en su funcionamiento en la ciudad. Desde el punto de vista de lograr una opinión común, volveremos sobre el tema al tratar de la persuasión. Aparte de esto, la concordia es elogiada como la que hace progresar a las ciudades [63], mientras que de las luchas civiles se nos dice que «son malas para todos: igual catástrofe para vencedores y vencidos» [64]. Para lograr esa concordia se preconiza que los ricos deben ayudar materialmente al pueblo: «cuando los poderosos se deciden a dar dinero al pueblo, ayudarle y complacerle, en esto está ya incluida la compasión, el no estar solos, el hacerse amigos, el defenderse unos a otros, el llegar a estar concordes los ciudadanos y otros muchos bienes que nadie podría enumerar» [65]. Es este un fragmento muy importante, en el que la tesis esquílea de la «compasión» y conciliación de clases aparece profanizada. En su base está el comprender la relación entre los ciudadanos como amistad entre iguales. Por ello son aplicables aquí otros fragmentos [66] referentes a los ami-

[59] Sobre lo que sigue, cf. Havelock, *ob. cit.*, p. 191 ss.
[60] Platón, *Protágoras*, 337 b.
[61] Platón, *Protágoras*, 337 c ss.
[62] Trasímaco, Fr. B 1.
[63] B 250.
[64] B 249.
[65] B 255. Cf. también B 282: «el uso del dinero conforme a razón es útil para ser desinteresado y ayudar al pueblo».
[66] B 186 y 107.

gos: «la semejanza de opiniones crea amistad» y «son amigos no todos los de igual nacimiento, sino los que concuerdan sobre lo que les conviene». Hay un «bien común» que exige sacrificios personales [67]. En suma: hay una libre asociación para el bien común entre hombres que tienen iguales intereses e igual naturaleza. La expresión política de esta asociación es, como en Protágoras, la democracia. «La pobreza en la democracia —dice Demócrito— es tan preferible a la que llaman felicidad de los tiranos como la libertad a la esclavitud» [68]. «Lo propio de la libertad es el hablar libremente», es otra de sus máximas [69]. Lo cual no es obstáculo para que critique los inconvenientes del «sistema actual» que permite venganzas contra el magistrado justo cuando rinde cuentas [70].

Los pensadores de la primera Ilustración dejan fundada ya en lo esencial la teoría de la democracia, trabajando sobre precedentes que hemos encontrado, de un lado, en los pensadores jónicos, y de otro, en Esquilo. En Tucídides, los oradores, el teatro, encontramos a cada paso manifestaciones semejantes. Hemos de recoger algunas, más bien a manera de muestra, para que se vea el desarrollo de temas que en los míseros fragmentos de los sofistas y Demócrito están solo esbozados. Pero completaremos primeramente lo dicho hasta aquí desde dos puntos de vista muy ilustrativos.

El primero consiste en hacer ver, igual que en otras ocasiones, el estrecho lazo que une al pensamiento sociológico y político con el físico. No se puede comprender bien las ideas de Demócrito arriba esbozadas si no se recuerda que en su teoría cosmológica aparecen otras idénticas. La στάσις o «lucha civil» de los átomos en el vacío se debe a «su desigualdad y las demás diferencias». Por el contrario, la creación del cosmos consiste en la unión de los átomos iguales o semejantes, «pues por naturaleza es movido lo semejante por lo semejante y las cosas emparentadas son llevadas unas junto a otras» [71]. Por su parte, Anaxágoras, aunque cree que todo participa de todo y solo queda absolutamente aparte el espíritu, afirma que el orden que este introdujo para crear el cosmos consistió en separar lo desigual (frío y caliente, por ejemplo) y unir lo igual [72]. Esta concepción, añadida a las observaciones de los etnólogos, llevará a atribuir una naturaleza diferente a las distintas comunidades humanas; así en el tratado hipocrático *Sobre las aguas...*, en

67 B 252.
68 B 251.
69 B 226.
70 B 266.
71 A 37 s.
72 Anaxágoras, B 12, A 42.

algún pasaje de Heródoto, en Tucídides cuando habla de la naturaleza de los atenienses y de los espartanos. Pero se trata siempre de subdivisiones dentro de la común naturaleza humana, que es la que verdaderamente se destaca en los autores que estamos estudiando. Con frecuencia estas subdivisiones se hacen depender no ya de la naturaleza, sino de un *nomos* diferenciado dentro de la común derivación de una misma naturaleza.

Otra segunda subdivisión, y esta sí que nos interesa ahora subrayarla, es la que atribuye la misma naturaleza de que estamos hablando en grados diferentes a los diferentes hombres. Es el segundo punto de vista de que hablábamos antes. Para Protágoras, en el pasaje del *Protágoras* platónico que venimos comentando, hay diferencia de *areté,* es decir, de participación en el *aidós* y *dike;* como hemos visto que algunos tienen una naturaleza deficiente que no les permite alcanzar la *areté* mínima, otros la tienen excelente y estos son los que deben gobernar el Estado [73]. Protágoras enseña esta *areté* y en realidad la misma ciudad es una maestra de ella mediante los ejemplos que suministra. Aquí tenemos la justificación de la actuación pública del sofista, que enseña la «virtud política». Pero siempre sobre la base de la naturaleza humana. No hay una igualdad absoluta; solo una base común que posibilita en los mejor dotados el llegar a una excelencia que consiste en la posesión de las cualidades exigidas por la ordenación normal de la sociedad. Hay en la sofística toda una doctrina sobre la *areté* o «virtud», lo cual sería extraño si fuera cierto el relativismo radical que a veces se considera como su única característica. Pero ello es bien lógico si el sofista se dedica precisamente a ayudar a la juventud a ser útil al Estado [74] mediante el cultivo de las virtudes de la naturaleza humana.

Que la teoría de Protágoras estaba ampliamente difundida y constituía la justificación usual del régimen democrático es lo que se deduce del eco de la misma en el *Menéxeno* platónico, cuyo carácter de oración fúnebre, elaborada conforme a la moda sofística, nos lleva al tiempo al dominio de los tópicos democráticos habituales y al del pensamiento sofístico: aquí confluyen ambas posiciones. En efecto, en este *pastiche* platónico de las oraciones por los muertos en la guerra encontramos [75] la afirmación de que el mando depende de la sabiduría y méritos personales, no de la riqueza o pobreza; y se funda el régimen igualitario o democrático *(isonomía)* en la hermandad original de los atenienses, autóctonos o hijos de la tierra según el mito.

[73] Platón, *Protágoras,* 318 e ss.
[74] Platón, *Protágoras,* 328 b (καλὸν καὶ ἀγαθόν).
[75] Platón, *Menéxeno,* 238 d.

Este mito se impone y también la realidad histórica: los rasgos aparte del régimen de Atenas se atribuyen a la naturaleza especial de los atenienses y no a la de todo el género humano.

Asimismo, conviene observar que las ideas de Demócrito coinciden también en esto con las de Protágoras. «El mando es por naturaleza propio del superior», nos dice, y también «es difícil dejarse mandar por el inferior» [76]. En estos pasajes las palabras que hemos traducido por «superior» e «inferior» se refieren a grados de *areté* y, concretamente, de *areté* política: «superior» (χρέσσων) es el comparativo del término *agathós* «bueno», usado para designar al «buen ciudadano» que Protágoras quiere crear mediante su enseñanza; e «inferior» (χερείων) es el comparativo del término opuesto a *agathós*, o sea *kakós*. También Demócrito aconseja aprender la «ciencia política, que es la más importante» [77]. Es ya bien claro que consiste antes que nada en el cultivo de la *areté* política y que esta contiene los elementos de *aidós* y *dike* que ya conocemos y cuya dependencia del criterio de «lo conveniente» y, en definitiva, del de la naturaleza hemos estudiado. Como Protágoras, Demócrito cree posible un perfeccionamiento de la naturaleza mediante la enseñanza y formula expresamente, en frase que hemos citado y que coincide con el pensamiento hipocrático, la idea de que así se crea una nueva naturaleza. En diversos fragmentos, de otra parte, se concede importancia grande al sabio como «descubridor» de los adelantos humanos y a la sabiduría como esencial para el éxito del político y para lograr la persuasión, como veremos pronto [78]. En sustancia, existen grados en la naturaleza e influye también la enseñanza; «son más los que llegan a ser valiosos (ἀγαθοί) por el ejercicio que por la naturaleza» [79]. Los hombres que alcanzan los grados superiores son los llamados a desempeñar las magistraturas del Estado. Ello es compatible con el aborrecimiento a la tiranía, que ya hemos puesto de relieve, y con la idea de la igualdad: «en todo es hermosa la igualdad, el defecto y el exceso no me parecen bien» [80]. Pero el hombre de naturaleza inferior, calificado de ἀνόητος «sin inteligencia», es mejor que obedezca y no mande [81]. Véase que no hay rastro de la teoría aristocrática que une al nacimiento la posesión de una naturaleza especial que diferencia al gobernante. Ahora todo es cuestión de inteligencia natural y de enseñanza.

[76] B 267 y 49.
[77] B 157.
[78] Cf. en B 2 la relación establecida entre sabiduría (φρόνησις) y *areté* (πράττειν ἃ δεῖ).
[79] B 242.
[80] B 102.
[81] B 75.

Pródico tiene, finalmente, una postura semejante en su intervención en el *Protágoras* platónico [82] cuando manifiesta que los que asisten a un debate —y él se imagina uno en la Asamblea— deben estar en igual disposición de espíritu para con ambos, pero seguir la opinión del más sabio.

En el sistema democrático así esbozado, el poder del gobernante, aunque fundado en su *areté* superior, no carece de control. Hemos visto que la ley y el *nomos* en general tienen como finalidad el favorecer al mayor número y también que a esta conveniencia de la comunidad responden las limitaciones impuestas al individuo y el castigo del que viola la ley. De un modo paralelo, el gobernante tiene por fin «favorecer», y cuando no lo hace está sometido a la crítica del pueblo. Como se nos dice en una frase muy interesante, es más lógico que sea criticado que aplaudido, «pues no fue elegido para hacer el mal, sino para favorecer» (ποιήσων εὖ) [83], de igual modo que se critica al que no devuelve un depósito y no se elogia al que lo devuelve [84]. Es decir, el pueblo es el que concede el poder, pero este es solo un depósito y debe ejercerse en beneficio del pueblo, en cuya mano está la sanción. Todavía en otro pasaje [85] Demócrito se refiere a la εὔθυνα o rendición de cuentas de los magistrados y señala que a veces se aprovecha para ejercitar con toda injusticia venganzas privadas; pero admite la necesidad de un control del gobernante al añadir, en forma poco precisa, que debía dictarse «una ley o alguna otra cosa».

La idea de la democracia como régimen basado en la igualdad de los ciudadanos y en el cual se delega el poder en unos magistrados que luego han de rendir cuentas de él no es, naturalmente, un invento de la primera Ilustración. Esta se ha encontrado con el sistema funcionando y aun con una teoría del mismo desde un punto de vista religioso; lo que ha hecho es crear una nueva teoría fundada en una base puramente humana: la igualdad fundamental de la naturaleza del hombre, que encierra dentro de sí los valores cooperativos esenciales, junto a ciertas diferencias de grado. Según se cargue el acento sobre la idea de la igualdad o la de esas diferencias, surgirán en la edad posterior dos series de teorías. Una de ellas, la que tiende a romper las barreras del Estado, estableciendo un derecho natural general y tendiendo a ver injusticia en todo *nomos:* panhelenismo de Gorgias, cosmopolitismo de Hipias, predicación de la liberación de los esclavos y antiestatismo de Antifonte, corrien-

[82] Platón, *Protágoras,* 337 a.
[83] B 265.
[84] B 265 y Havelock, *ob. cit.,* p. 149.
[85] B 266.

tes de liberación de la mujer, etc. En el mismo Demócrito se encuentran algunas de estas ideas [86]. Otra, la que destaca los derechos del fuerte y justifica la tiranía y el imperio exterior (Calicles, determinadas teorías recogidas por Tucídides y Eurípides). Aunque la primera contiene elementos progresivos que se abrirán paso en el futuro y la segunda inicia una mejor comprensión de la historia y del acontecer humano en general, ambas tienen de común que no se adaptan ya al régimen democrático en cuyo suelo nacen. Sin embargo, también en la época de la guerra del Peloponeso encontramos recogida, a veces con mayor detalle, la teoría democrática que hemos explicado y que es la que de momento nos interesa.

Vamos, en primer lugar, a mostrar las huellas que deja en determinados pasajes de Tucídides, sobre todo en algunos de los discursos contrapuestos. Aparece con frecuencia mezclada con concepciones agonales o religiosas de origen anterior y enfrentada con teorías extremas que de la idea de lo conveniente llevan a la del dominio del más fuerte. Aquí procuramos aislar los elementos que nos interesan, prescindiendo de sus diversas conexiones y, además, hemos de aplicar a veces a la política interna afirmaciones que se hacen en el cuadro de la internacional. Prescindimos de lo relacionado con las ideas y el comportamiento de Pericles, que nos ocuparán en el capítulo próximo y con lo que se dice sobre Temístocles, a lo que ya hicimos referencia.

El discurso de los embajadores mitilenios en Olimpia pidiendo la alianza lacedemonia y justificando el que quieran apartarse de la de Atenas [87], contiene coincidencias muy notables con la doctrina de la Ilustración. Toda «comunidad» (κοινωνία) entre ciudades o amistad entre particulares solo es posible, dicen, si se realiza con buen comportamiento *(areté)* recíproco y se basa en tener un carácter semejante (ὁμοιότροποι). Otro rasgo necesario es la εὔνοια o buena voluntad. Toda esta terminología («amis-

[86] Demócrito, nacido hacia el 460 y relacionado directamente con la tradición científica, coincide frecuentemente con Protágoras, según vemos, pero al tiempo comparte con sus contemporáneos Hipias y Antifonte un cosmopolitismo e individualismo que son el anuncio de una nueva edad. Cf., por ej., su cosmopolitismo (A 247) y su pesimismo sobre el estado actual de la sociedad humana (A 166, B 5, B 266, B 285); su aprecio por valores individuales como la placidez de ánimo, como los más altos siguiendo el criterio de lo conveniente (A 166, A 169, B 188, etc.); su desprecio por el poder en cuanto inferior a la ciencia especulativa (B 118) y su recomendación de no afanarse demasiado en lo público ni en lo privado para no perder la calma de espíritu (B 3); su sentido de la comunidad humana en la desgracia (B 293, B 107 a); finalmente, su voluntarismo y su interiorización del criterio de la conducta, de que nos ocuparemos más adelante.

[87] Tucídides, III, 10 ss.

tad», «comunidad», «buena voluntad») la hemos encontrado en Protágoras y Demócrito referida a las relaciones dentro del Estado. Su aplicación a la alianza entre ciudades no la desvirtúa nada. Otro pasaje de Tucídides nos ilustra sobre este punto: el discurso de Cleón ante la Asamblea de Atenas exigiendo la muerte de los mitilenios sublevados [88]. Su tesis es precisamente que los valores democráticos no deben aplicarse a la política exterior, pero aquí nos importa notar que estos valores son esencialmente los mismos. Cleón habla de la compasión (οἶκτος), moderación y del afán de crear nuevas leyes y convencer con argumentos, lo que considera «poco conveniente». Los embajadores mitilenios creen, por el contrario, que el temple democrático, resumido en los términos de «justicia y *areté*», es conveniente para mantener la estabilidad de la comunidad. Esta es también la opinión de Diódoto, el oponente de Cleón, que añade el lema de la igualdad: el buen ciudadano debe dejarse ver como el que hace las mejores propuestas partiendo de una situación de igualdad (ἀπὸ τοῦ ἴσου); y el no seguir los principios de moderación y «compasión» produce la ruptura de la comunidad. Este lema de la igualdad es aducido otra vez, junto con el de la semejanza de naturaleza, en el interesante discurso pronunciado por Atenágoras en Siracusa en defensa de la democracia [89]. Es justo que los que son iguales obtengan beneficios iguales, mientras que en las oligarquías todos tienen parte en los peligros, pero solo algunos reciben beneficios. El pueblo es la totalidad y dentro de él se distinguen diversas capacidades aprovechables para la cosa pública: los ricos son buenos para custodiar los fondos públicos, los inteligentes para hacer propuestas, la multitud para decidir y todos para tener una parte igual.

Las coincidencias son demasiado notorias para que pueda pensarse en vagas aproximaciones. Nos hallamos ante la misma teoría según la cual la comunidad se funda en una igualdad basada en la naturaleza y creadora de la virtud política, y la autoridad en una superioridad intelectual que está al servicio de la mayoría y bajo su control. No es ya simplemente el elogio de la igualdad, tal como la hallaremos en Heródoto y Sófocles, por la consideración de la común debilidad humana [90].

Eurípides nos ofrece en sus obras algunas escenas en que se presentan ideas semejantes. En las *Suplicantes*, Teseo, el rey de Atenas, es el gobernante democrático, como Pelasgo en las *Suplicantes* de Esquilo. Como aquel, acoge a unas suplicantes desafiando al tirano que las persigue. Pero la descripción del régimen

[88] III, 37 ss.
[89] VI, 36 ss.
[90] Pero en Herodoto cobra ya un valor independiente, cf. p. 336 ss.

democrático es más detallada y, además, hay una justificación del mismo basada en razones puramente humanas [91]. Es sabio que el rico tenga piedad del pobre y el pobre emule al rico. También él puede participar en el poder y dar un buen consejo si lo tiene y triunfar del rico si le acompaña la justicia; en esto consiste la igualdad. El magistrado propone, pero solo el pueblo decide en última instancia. Y todo el sistema se basa en la aceptación de las «leyes comunes», las leyes no escritas que en otro pasaje [92] se nos dice que son «por naturaleza». El temple del jefe, aunque sea rico, debe ser el propio del pobre [93]. Y los desacuerdos deben eliminarse por medio del *logos* [94] y de la moderación. También la política exterior es semejante: Teseo defiende las leyes no escritas y cuando logra la victoria no abusa de ella.

En otros lugares aislados encontramos, en boca de diversos personajes y con frecuencia, manifestaciones semejantes. Así, en las *Fenicias* [95] Yocasta contesta a los argumentos de Polinices con el elogio de la igualdad, la única cosa que hace duradera la amistad entre hombres y ciudades, evitando el enfrentamiento de los «pocos» con el pueblo, producido por la ambición (φιλοτιμία) [96]; es absolutamente notable que la argumentación de Yocasta se apoya en la igualdad que reina en la naturaleza, con lo que el origen de la teoría en la primera Ilustración se hace evidente. Es de notar que incluso se alude a una cierta igualdad económica [97]. En el *Orestes* [98] Pílades se muestra optimista —y nadie le contradice— sobre el acierto del pueblo en las decisiones cuando elige buenos jefes. En otro pasaje de esta misma obra [99] Tindáreo identifica la justicia con las leyes comunes o leyes no escritas y atribuye la ruina de las ciudades a la conducta inhumana (θηριῶδες) de quienes no la cumplen [100]. Y con frecuencia se insiste en la necesidad de unir, para llegar al ideal de la virtud

91 *Suplicantes*, 176 ss., 404 ss.
92 *Bacantes*, 896.
93 *Suplicantes*, 860 ss.
94 *Suplicantes*, 744 ss. Cf. también *Helena*, 1137 ss., etc.
95 *Fenicias*, 531 ss.
96 Cf. también Frs. 21 (ayuda mutua de pobres y ricos), 92 (locura del rico que desprecia al pueblo). Pero Eurípides, que teme a los demagogos con vocación de tiranos, así como los excesos populares, recomienda ya una cierta moderación en las concesiones al pueblo (Fr. 463, *Suplicantes*, 244). También en este sentido, Tucídides, VIII, 97.
97 *Fenicias*, 549 ss.
98 *Orestes*, 772.
99 *Orestes*, 491 ss.
100 Esto viene a equivaler a que el νοῦς o pensamiento es lo propio del hombre frente al animal (como en Demócrito, etc.) y la falta de él le lleva a la ruina. Cf. en este sentido, entre otros lugares, Frs. 27, 257, 290, 393, 578, 598, 732, 743, 1018 N.

política, naturaleza y enseñanza [101] y a la conjunción de sabiduría y compasión en una misma persona [102]. En pasajes como estos vuelven a coincidir todos los valores de la democracia con el de la conveniencia. Podrían citarse muchos más todavía, en los que estos valores desbordan ya el marco de la ciudad.

En estos y otros casos se trata, como vamos diciendo, de una ideología basada en un sistema coherente que arranca del principio de la igualdad fundamental de la naturaleza humana, consistente ante todo en valores cooperativos. Esta ideología procede de la que hemos llamado primera Ilustración y en el período de la guerra del Peloponeso es en Eurípides y Tucídides o, mejor, en las discusiones sobre temas políticos que esmaltan sus obras, donde más claramente aparece continuada, bien que en contraposición dialéctica con otras tesis más tradicionales y con las nuevas de la edad postperíclea. Ahora bien, su penetración en el sistema de ideas del común de los ciudadanos es muy profunda y en autores como los cómicos y los oradores encuentra derivaciones muy claras, en unión de otros elementos procedentes de la tradición aristocrática y de la democracia religiosa que ya conocemos y en lucha con tendencias posteriores (cosmopolitismo, individualismo, totalitarismo). Es decir, el cuadro es aproximadamente el mismo que en Eurípides y Tucídides, solo que hay una mayor lejanía respecto a los orígenes de la teoría democrática en la Ilustración.

Sobre Aristófanes hemos de hablar con cierta detención en otro capítulo, pero aquí podemos adelantar algo. La crítica del pueblo y los jurados atenienses en *Los Acarnienses, Los Caballeros, Las Avispas* y otros lugares no hace más que presentarnos en ellos la antítesis del ciudadano a que aspiran Protágoras o Demócrito: su apasionamiento [103] y egoísmo, su negarse a oír al que tiene distinta opinión [104], su falta de piedad por el acusado [105], su desinterés por la justicia y su elección para jefes de los peores ciudadanos son los rasgos más notables. También la política de guerra aparece juzgada a la misma luz en *Los Acarnienses, La Paz* y *Lisistrata;* la explotación de los aliados en *Las Avispas, Las Aves* y otros lugares. Los griegos son parientes, se nos dice, por lo que deben ceder unos y otros y llegar a la reconciliación [106]; se pide amistad y comprensión entre ellos [107], y

101 *Ión,* 643; *Hipólito,* 920 s.; Fr. 812, etc. En *Antíope,* III, 6 (ed. von Arnim) aparecen unidos φύσις y τὸ ὀρθόν como en Protágoras.
102 *Electra,* 294; *Andrómaca,* 126, etc.
103 *Acarnienses,* 353; *Caballeros,* 41, etc.; *Aves,* 230 ss., 424 s., etc.
104 *Acarnienses,* 491 ss.
105 *Acarnienses,* 706 ss., etc.
106 *Lisistrata,* 1130 ss.
107 *Paz,* 993 ss.

para los atenienses «temperamento de corderos» y que sean más suaves para los aliados [108]. También entre los ciudadanos pide el poeta una reconciliación [109]. El resultado de toda esta paz será, según él, la abundancia y la felicidad, en lo cual coincide con Demócrito; y también está en las huellas de este cuando propugna la elevación económica del pueblo, sobre todo en *Las Avispas* y *La Asamblea de las Mujeres*, yendo más allá que los demagogos que critica. Pues los héroes aristofánicos tienen con frecuencia rasgos absolutamente democráticos. Así, las palabras de Pistetero a las aves son calificadas de «populares, portadoras de seguridad, justas, agradables, útiles» y luego de «concordes, justas, sin engaño, piadosas» [110], es decir, con adjetivos que, con excepción del último, son los adecuados al hombre democrático de la primera Ilustración. Todos estos héroes son al tiempo «sabios», urdidores de tramas de las que resulta el fin de la guerra o la abundancia o el mejor reparto de las riquezas o la liberación de sicofantas, pleitos y dificultades, o el desenmascaramiento de filósofos y poetas inmorales y que atentan contra los valores de la comunidad. Claro está que se trata de comedias y no es infrecuente que el héroe peque de los defectos que critica: «sabiduría» que llega a la inmoralidad y el engaño; relajación y abandono de los intereses colectivos. No por ello es menos cierto que no se puede comprender a Aristófanes sin tener a la vista, junto con los valores religiosos y tradicionales, estos otros de origen más moderno. No encontramos ya, ciertamente, salvo en raros rastros, su fundamentación filosófica.

Pero sí vemos que no es tanto la democracia en sí lo que Aristófanes critica como el predominio dentro de ella y en las relaciones de Atenas con los demás pueblos de los factores disolutivos derivados de la voluntad de poder con desprecio de la igualdad, la justicia y la conveniencia general: ambición y guerra, expoliación de los ricos, impiedad y desmoralización. Otra cosa distinta es el grado de exactitud de esa pintura, con frecuencia exagerada, y el hecho de que Aristófanes estuviera contaminado por algunos de los vicios que combate. Sobre ello volveremos.

La oratoria, incluso la del siglo IV [111], hace más hincapié en el tema de la igualdad, que, por otra parte, es anterior a la primera Ilustración. De toda ella en general queremos destacar, al menos, dos rasgos difíciles de comprender sin conocer el panorama anteriormente expuesto. Uno, la frecuencia de un género

108 *Paz*, 935.
109 *Ranas*, 689 ss., etc.
110 *Aves*, 316, 632.
111 Cf., por ejemplo, Isócrates, *Helena*, 35; Demóstenes, XXIV, 59; Pseudo-Demóstenes, XXV, 15 ss., etc.

de defensa —considerado ilegítimo cuando al orador no le interesa, es cierto— fundado no en la justicia del caso, sino en los servicios prestados a la comunidad; otro, las llamadas a la piedad de los jueces, acompañadas a veces de la presentación de la mujer y de los niños en traje de luto. Por mucho que todo esto pueda chocarnos, está dentro de lemas que ya conocemos: la definición de la justicia por el interés de la comunidad, el elogio de la ἐπιεικεία o conducta moderada por encima del de la justicia estricta; el tema del οἶκτος o compasión. La moralización radical que introduce Sócrates, pero que tiene precedentes muy importantes en toda la literatura del siglo v, incluida la sofística, está poco de acuerdo con estas ideas y con frecuencia combate contra ella en los discursos contrapuestos a aquellos en que son defendidas. En ellas queda una huella del pragmatismo sofístico y de las ideas, que ya encontramos en Esquilo, sobre las consecuencias que deben desprenderse del hecho de la comunidad nacional y aun la comunidad humana.

6. *La virtud.*

El cuadro que vamos a trazar a continuación, relativo a la definición de las normas de conducta, es menos unitario que el de las generalidades de apartados anteriores. En conjunto, hemos visto que la *areté* sofística se centra en la posesión de *aidós* y *dike;* se justifica mediante el bien común y es un producto del saber. Tiene, pues, una base comunitaria y no individual, pero en resumen va unida, como la *areté* aristocrática, a la idea del éxito. En el detalle, sin embargo, surgen muchas complicaciones y problemas.

El cuadro de las virtudes superiores se ha hecho ya complejo para los sofistas, que no se contentan con la simple enumeración de unas cuantas palabras tradicionales como valor, *sophrosyne,* etc. En el *Protágoras* platónico, Protágoras defiende precisamente la tesis de que las virtudes no son absolutamente independientes ni tampoco parten de una única virtud general, sino que tienen entre sí estrechas relaciones que incluyen transiciones y dependencias; hay también falsas virtudes difíciles de distinguir de las verdaderas. El sofista, concretamente, aprueba la doctrina socrática de que el valor o ἀνδρεία se diferencia de la mera impulsividad (τόλμα) en que está gobernado por la sabiduría; aunque es difícil que aceptara la absoluta identificación de Sócrates entre valor y sabiduría. El problema de la decisión entre las afirmaciones, convirtiendo una en más verosímil que la otra, se realiza en Protágoras por vía dialéctica; es lo que él

llama «convertir en fuerte el argumento débil», uno de los puntos centrales de su filosofía sobre el que hemos de volver.

Con esto estamos dentro del tema de la dependencia de la *areté* respecto de la sabiduría, pero vemos que esto no ocurre sin el problematismo de tener que elegir racionalmente entre líneas de conducta que a primera vista son todas aceptables. El hombre trágico se encontraba también en una situación semejante, pero contaba con el conocimiento de un sistema de normas divinas. Cuando las desconocía incurría en error. El hombre protagóreo solo cuenta con su inteligencia y existe optimismo sobre su éxito. Pero está presente constantemente el tema de la decisión y las diferencias de «sabiduría» hacen más o menos verosímil el acierto. Este término, lo verosímil (τὸ εἰκός), junto con el otro ya conocido por nosotros de lo correcto (τό ὀρθόν) sustituyen a una absoluta seguridad.

En Hipias encontramos posiciones semejantes a las de Protágoras. Hipias cree en la complejidad de todo lo real, en las múltiples relaciones entre conceptos que no se detiene a aislar como Sócrates [112]. Dentro de cada tipo de conducta pueden distinguirse subespecies buenas y malas, lo que ejemplifica refiriéndose a la envidia [113]. El sabio es el que puede elegir, y esta elección de la conducta coincide con su conocimiento de la verdad y la mentira y de las artes y las ciencias [114]. Nada tiene esto de extraño, pues vimos arriba que entre los sabios es de esperar la coincidencia final en la opinión. Así se llega, al igual que en Protágoras, a la proclamación de la existencia de normas fijas, dependientes, por lo demás, del bien común, pero no contrarias al individuo en cuanto procuran δόξα, gloria; esta es la doctrina del *Anonymus Iamblichi,* y sin duda también del *Diálogo Troyano,* perdido, imitado luego por Isócrates en sus tratados parenéticos dirigidos a Demónico y Nicocles; en él Néstor daba a Neoptólemo consejos para llegar a ser un ἀνὴρ ἀγαθός u hombre valioso. Se cree que una serie de capítulos de las *Dialexeis,* que, polemizando seguramente contra Gorgias, sostienen la diferencia entre el bien y el mal, la justicia y la injusticia, etc., proceden de Hipias. Hay, pues, posibilidad, a pesar de todo, de señalar unas normas de virtud, a las que solo el sabio puede llegar. Pero hay que añadir que para nuestro sofista existe también una «virtud», una superioridad en el mal, es decir, no es automático el ejercicio del bien por el hombre de naturaleza superior [115].

[112] Cf. Dupréel, *ob. cit.,* p. 202 s.
[113] Cf. Untersteiner, *ob. cit.,* p. 287.
[114] Cf. *Dialexeis,* 8; Platón, *Hipias Menor,* 369 b, y Dupréel, *ob. cit.,* p. 196 s.
[115] Untersteiner, *ob. cit.,* p. 293.

El tema de las solicitudes de la Virtud y el Vicio a Heracles en el mito de Pródico nos presenta igualmente un panorama de separación absoluta entre dos órdenes de valores e, igualmente, el tema de la decisión. Hay una argumentación a cargo de los dos personajes alegóricos, basada en las ventajas que ofrece cada uno de ellos. La elección es, indudablemente, cosa de sabiduría. Esto puede confirmarse mediante el estudio de las finas distinciones entre sinónimos características de Pródico y recogidas sobre todo en el *Protágoras* [116]. Se trata del uso de la razón para distinguir en casos difíciles entre la conducta mejor y la inferior. Y es notable que entre los valores favorecidos figuren los democráticos a que hemos aludido ya (la benevolencia en los que debaten y la buena disposición para ambos en los que escuchan y han de decidir) y, con ellos, los de base intelectual: εὐφραίνεσθαι es sentir placer, pero «aprendiendo algo y con conocimiento», βούλεσθαι es querer, pero «con razón», εὐδοκιμεῖν tener fama, pero «sin engaño».

Es interesante hacer notar que las fuerzas que se oponen a la acción de la justicia continúan siendo en la primera Ilustración las mismas que encontrábamos en el pensamiento anterior: las resumidas en el concepto de *hybris* [117]. Cuando los pensadores de este período hablan de injusticia a ella se refieren; y Demócrito la alude más directamente con términos como «precipitación», «deseo», etc. (εὐπετείη, ἐπιθυμίη); se la imagina como vencible con ayuda de la sabiduría y la *sophrosyne* y como tendente, si estas no intervienen, a arruinar al individuo a la larga [118]. También en Eurípides encontramos con frecuencia la oposición entre pasión y pensamiento —aunque a veces no sea ya este el triunfador—. Téngase en cuenta que las tendencias humanas condenadas bajo el nombre de *hybris* son las que luego en Tucídides, por ejemplo, van a convertirse en el núcleo de la naturaleza humana; la idea de que pueden ser conducidas por la razón persistirá.

Con esto queda precisada la relación entre virtud y ciencia, existente también en Demócrito como vimos. Pero conviene no extremar la idea del racionalismo sofístico. Los sofistas vivían abiertos al mundo circundante y tenían que ver que existían otros fundamentos, a más de estos, de la virtud y del acto de elección.

[116] Platón, *Protágoras*, 337 a-c; Alejandro de Afrodisia, *Ad Arist. Top.*, 112 b, 22; Estobeo, IV, 20, 65.

[117] Mencionada directamente por Hipias, Fr. B 117. Cf. también Demócrito, B 111.

[118] Cf. B 34, 178, 221, 224, etc. En B 31 las pasiones son comparadas con enfermedades que la sabiduría, haciendo de médico, debe curar.

De un lado, el ejercicio, la práctica. Protágoras insiste en ello [119]. Demócrito, también [120].

De otro, la íntima adhesión. Si la virtud deriva, en definitiva, del sentimiento de que se tiene una naturaleza común con un grupo humano o con los hombres en general, esa adhesión es justificable; por otro lado, los sofistas pueden de este modo adherirse al patriotismo tradicional de los ciudadanos, que se sienten miembros de una misma *polis*. Esta pasión del bien la hallamos efectivamente en Hipias, unida al tema del bien que el hombre dotado de *areté* procura al pueblo y de la gloria que con ello alcanza [121]. Pero sobre todo es de Demócrito de quien se nos han transmitido más textos recalcando la adhesión íntima y voluntaria a la justicia que caracteriza la *areté*. La fórmula «lo que es preciso», de que ya hablamos, proviene en realidad de igual punto de vista. Pero son aún más decisivas máximas como las que siguen [122]: «es bueno no el no obrar la injusticia, sino el ni siquiera quererlo»; «el *nomos* quiere traer bienes a la vida de los hombres, pero solo puede hacerlo cuando ellos quieren recibir esos beneficios, pues a los que le obedecen muestra su *areté* propia»; «enemigo no es el que obra la injusticia, sino el que quiere hacerlo»; etc.

Nuestra descripción de la teoría ilustrada de la *areté* no sería completa si no incluyera una consideración de los gérmenes de progreso y de disolución que contiene y otra de su aplicación práctica a las condiciones de la época. Tratamos ambos temas seguidamente.

La tesis de la adhesión íntima a la virtud suministra uno de los puntos de arranque para la interiorización de la misma. Otros son el cosmopolitismo y el individualismo, que comienzan ahora a apuntar en medio de la teoría social y colectivista de la virtud; de ellos nos ocuparemos más tarde. Y otro, la distancia que encuentran algunos pensadores entre el *nomos* ideal, fundado en la naturaleza, y su expresión real en la práctica. Ya en Simónides encontrábamos un precedente de esta postura, que se desinteresa por el éxito exterior de la virtud, frente a la tesis general, tanto de la aristocracia como de la democracia. Ahora vuelve a brotar, mezclada con la concepción contraria, en los fragmentos de Demócrito que hablan de males interiores o de que la felicidad es cosa del alma o, sobre todo, del avergonzarse de sí mismo como criterio de virtud y vicio [123]. En el propio Demócrito, el hecho de que tantas veces se elogie la virtud co-

119 Fr. 3 y Loenen, *ob. cit.*, pp. 25 ss., 44 ss.
120 B 179, 242, etc.
121 *An. Iambl.*, 1 ss.; Untersteiner, *ob. cit.*, p. 288.
122 Demócrito, B 62, 248, 89.
123 Demócrito, B 84, 170, 221.

munal desde el punto de vista de la εὐθυμίη, placer de ánimo, bienestar, que procura a quien la ejercita, apunta ya en esta dirección.

Sin embargo, Demócrito no presenta todavía el problema que surge cuando la virtud interiorizada se enfrenta a las conveniencias, reales o supuestas, de la colectividad. El mismo Gorgias, que de una manera clara busca ya esa conveniencia prescindiendo de su relación con la virtud o el vicio y que no se atreve a fundamentar la elección en motivos racionales, sino solo en impulsos irracionales, se niega a plantearse el problema que surge de la simple posibilidad del enfrentamiento de conveniencia y virtud, y aun lo enmascara, en el *Gorgias* platónico, con ayuda del concepto de «lo hermoso», en el que se trata de subsumir ambos valores. Ha de ser Sócrates quien hable claramente, pero para ello tendrá que condenar un orden social que es al que los sofistas se proponen servir. Eurípides no llega a tanto, pero siente íntimamente el conflicto.

Desde el punto de vista socrático y platónico, el sofista es el hombre de la componenda entre lo que es incompatible, el que en el fondo se encuentra a gusto en un mundo de valores contradictorios. Pero es que el sofista apenas se ha planteado todavía el conflicto entre intención y éxito, interioridad y vida pública. Es optimista sobre los problemas humanos; para él la razón puede hallar normas que sean convenientes para el Estado y convenientes para el individuo, y ello sin modificar de raíz la estructura de ese Estado, como pretenderá luego Platón.

En la práctica de la enseñanza sofística era todavía mayor, sin duda, la tendencia a llegar a una conciliación con las normas usuales de la ciudad. Cierto que el racionalismo sofístico chocaba con mucho de lo que de convencional tenía la virtud de la *sophrosyne*, que con frecuencia no era otra cosa que la adhesión a la tradición; también con la piedad. De ello hablaremos más tarde. Veamos ahora los modelos de «hombre virtuoso» que nos presentan los sofistas y tratemos de analizar los elementos que contienen.

El primer ejemplo que se nos ofrece es el que se deduce de la descripción de las ventajas de la *areté* en el mito de Pródico[124]. Estas ventajas son el honor que se recibe (igual que en Hipias) y el placer. Ese honor hay que procurárselo con el esfuerzo en beneficio de la comunidad; y este esfuerzo, más el dedicado al cultivo de las artes, la guerra, etc., hace más apetecible el placer. Hay en Pródico una atención evidente a las ventajas personales que se obtienen, lo cual no puede extrañar, dado el planteamiento del tema (elección de Heracles); pero

[124] En Jenofonte, *Memorables*, II, 1, 21 ss.

siempre está atenta la mirada a lo colectivo: alusiones a *aidós*, a la *sophrosyne;* y constantemente se relaciona la *areté* con el éxito: es colaboradora de los artesanos, segura en la guerra, fundadora de amistad, garantía de salud. Presenta, en suma, Pródico una visión tradicional de la virtud; solo que está considerablemente profanizada, salvo referencias a que ella y el hombre virtuoso son amados por los dioses. De los rasgos sofísticos falta esencialmente el de la sabiduría. En cambio, se insiste en el tema tradicional del esfuerzo y la autolimitación, recompensados con fama y vida placentera. Pero véase lo que dijimos más arriba sobre los rasgos democráticos y racionales del pensamiento de Pródico en otros pasajes; es curioso que aquí, sobre la base de la imagen tradicional de Héracles, se acentúen rasgos también tradicionales.

Hay dos pasajes de Gorgias en que la fusión de rasgos modernos y tradicionales está mejor conseguida. Me refiero a la descripción ideal de los atenienses muertos en la guerra en su *Epitafio* [125] y al retrato de Palamedes en la *Defensa de Palamedes.*

La caracterización de los atenienses tiene importancia por sus coincidencias con la oración fúnebre de Pericles en Tucídides, que estudiaremos en el capítulo próximo, y su contraste con caracterizaciones de los atenienses en Aristófanes y el propio Tucídides (discurso de los corintios en Esparta, etc.). De aquí se desprende que el Epitafio u Oración Fúnebre es un género muy tradicional y que bien podemos referir los rasgos que se atribuyen a los guerreros muertos a la imagen que dieron ya de ellos los oradores de la época de Pericles. Pasajes de Eurípides ya aludidos (de las *Suplicantes* y *Heraclidas)* coinciden también, e incluso textos posteriores, como los *Epitafios* de Lisias y Platón *(Menéxeno)* y el *Panegírico* de Isócrates. Hay, con todo, rasgos gorgianos muy concretos.

Los atenienses muertos, según Gorgias, preferían una moderada equidad (τὸ πρᾷον ἐπιεικές) a una justicia arrogante, un razonamiento correcto (ὀρθόν) al rigor de la ley. Unían inteligencia y fuerza, buscando lo conveniente (συμφέρον). Amaban la paz que va unida a la balleza y la justicia basada en la igualdad. Eran, en suma, el compendio del ciudadano ideal de la primera Ilustración. Pero al tiempo practicaban el antiguo lema de «hacer bien al amigo y mal al enemigo», bien que escudándose en ser «hombres de *hybris*» solo para los hombres de *hybris.* Se habla también de su valor guerrero. De otra parte, Gorgias, practicando su lema de la oportunidad, que también asigna a los gue-

125 Según Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e Frammenti,* II, Firenze, 1949, p. 78, fue pronunciado inmediatamente a continuación de la paz de Nicias (421); otros retrasan su fecha, incluso hasta el 392.

rreros muertos, no deja de atribuirles ante el público tradicional de Atenas toda la nomenclatura de las virtudes religiosas en relación con su amor a la justicia y su cuidado de los padres.

Palamedes, uno de los héroes descubridores de la cultura, se prestaba muy bien, por su parte, a encarnar el ideal sofístico. Palamedes era honrado por los griegos por su sabiduría [126]; se nos habla también de sus trabajos para lograr la *areté* [127]. Es un bienhechor de la humanidad, que hizo la vida ordenada y abundante gracias a sus inventos; además, un consejero inteligente, un ciudadano disciplinado, un buen soldado; no envidia a los ricos ni desprecia a los pobres. Ha inventado los dados para distraer el ocio de los hombres. Su temple puede caracterizarse de democrático y sofístico. Faltan en él las virtudes religiosas, pero en cambio están presentes las militares y administrativas. En estos y otros casos se cree posible una conciliación de los valores racionales y los tradicionales. Para apreciar el interés de la construcción hay que poner términos de referencia: cuando en las *Nubes,* por ejemplo, se considera a la nueva filosofía como sinónimo de inmoralidad y como un atentado a todo el orden social, o cuando Tucídides, en el *Diálogo de Melos* y en otros lugares, nos pinta a los representantes de la nueva sabiduría subvirtiendo todo el antiguo orden de valores, sobre todo el de la justicia. Es que pasajes como los estudiados representan la mentalidad de la época de Pericles, en que la sabiduría es todavía un elemento constructivo al servicio del Estado y en que no existe fisura profunda entre lo individual y lo colectivo. Sin embargo, no conviene engañarse. En estos pasajes los valores religiosos, aunque no son todavía combatidos, resultan ya secundarios, si no son introducidos por puro oportunismo. Y desciende de su papel central la virtud de la *sophrosyne,* que era un freno a las nuevas aberturas que introducía el principio racional. Su lugar va siendo ocupado por las ideas de la igualdad, de la sabiduría, de la autonomía del individuo y de la compasión. En cambio, continúan muy vivas ideas tradicionales, como la de la gloria, el valor y el ajustar el comportamiento a las relaciones de amistad o enemistad. El *Epitafio* de Pericles y su misma personalidad nos ofrecerán un panorama semejante.

Como su sistema de ideas, el ideal humano de la primera sofística tiene una gran repercusión en la época de la guerra del Peloponeso, incluso en autores como Tucídides, Eurípides y Aristófanes, en que no aparece aislado, sino en conflicto con otros. Los tres están llenos de censuras o de lamentos, según los casos, por los excesos de la razón, y nos ofrecen un panorama en que

126 16.
127 20. Para lo que sigue, cf. 32 ss.

esta va desintegrando las virtudes tradicionales. Pero los tres están muy satisfechos de su sabiduría. Aristófanes se califica a sí mismo de sabio, llama sabios a los atenienses para halagarles y «sabios» son todos sus héroes; Eurípides es por definición el poeta filósofo, y utiliza esta sabiduría para criticar los aspectos premorales de la costumbre y la religión tradicional; Tucídides, para descubrir las causas del acontecer histórico. Y los tres procuran aliar esta sabiduría con un íntimo aprecio no solo de las virtudes democráticas y sofísticas, como ya dijimos, sino también con frecuencia de los ideales precedentes: el honor, el valor, la *sophrosyne,* la piedad, el hacer mal al enemigo. Ello incluso con clara conciencia de que la piedad o la *sophrosyne* no dan con frecuencia el éxito, de que la *sophrosyne* es a veces pura limitación y aun mutilación del hombre, y de que el hacer mal al enemigo va contra el nuevo moralismo. A pesar de todos sus problemas, esta moral mixta, fundida además con la ola moralista y la que interioriza la virtud, continuará siendo el más firme fundamento de la moralidad de la masa; la encontramos no solo en los autores mencionados, sino también en los oradores, en las inscripciones funerarias y en la base misma de las filosofías socrática y platónica, que tienden a elucidar las antinomias que lleva dentro y que solo a los espíritus más claros se les aparecen patentes. Pero el tema merece un tratamiento más detenido y lo dejaremos para volver sobre él al hablar del pensamiento durante la época de la guerra del Peloponeso.

7. *La guía de la razón.*

Hemos visto que en toda la primera Ilustración hay en definitiva un ideal de «virtud» positivo y se cree en la posibilidad de enseñarlo. Esta enseñanza requiere una naturaleza adecuada por parte del alumno, la cual es así completada. Por lo demás, cuando se habla de «naturaleza especial» se alude a diversos grados dentro de una común naturaleza humana, de la cual depende en definitiva lo que se enseña. El sofista no es, como se ha pensado muchas veces, el maestro de una simple técnica retórica desligada de la «virtud»; esto lo es, si acaso, Gorgias, y ni para él siquiera la cosa es tan sencilla.

Conviene recordar también, para poder relacionar lo que sigue con lo dicho hasta aquí, que la «virtud» de la primera Ilustración, como la de la democracia religiosa y la de la aristocracia, tiene su reflejo en el éxito. El proceso de interiorización está, efectivamente, en sus comienzos. Por tanto, tiene relación con la «virtud» o *areté* del hombre el logro de ese éxito de todas sus iniciativas; iniciativas, desde luego, al servicio de la ciudad, pero

cuyo buen resultado es al tiempo un triunfo propio: aún no existe una escisión profunda entre lo individual y lo colectivo. Este logro del éxito se dirá más tarde por los críticos de la sofística que tiene a veces lugar mediante la violación precisamente de las normas sofísticas y tradicionales de la «virtud»; así se expresan muchos personajes de Aristófanes, Eurípides y Tucídides. En la época que ahora estudiamos, sin embargo, no existe aún este problema y se piensa que la misma «sabiduría» que determina la conducta «virtuosa», es la que conduce al éxito. Claro está que existe una fuerte oposición tradicional que no tiene fe ni en la moralidad ni en el éxito de esa «sabiduría»; para nosotros la representa Sófocles y también, aunque no siempre, Heródoto.

Ya hemos hablado del momento de la decisión en la elección de la conducta y de la ayuda que el *logos*, el saber, presta en este momento. Pero conviene ampliar el panorama aludiendo a la decisión en el debate político. El hombre político ha de hacer triunfar sus planes, que son los más útiles a la ciudad, mediante la fuerza del *logos*. O bien hacer triunfar la «opinión recta», la acertada y conveniente a la vez, en un debate judicial. Este triunfo se expresa en la literatura que manejamos mediante dos temas, que vamos a estudiar seguidamente: el de hacer triunfar el argumento fuerte y el de la persuasión.

«Convertir en fuerte el argumento débil» es el lema protagórico y sofístico en general que más descrédito ha acumulado sobre sí, por causa de las interpretaciones torcidas de los tradicionalistas y los socráticos. Para Aristófanes, por ejemplo (en las *Nubes)*, ambos términos vienen a significar «argumento justo» e «injusto», respectivamente. El «argumento débil» que se hace triunfar es la nueva educación retórica, carente de sentido moral, más la cobardía, el desenfreno sexual, etc. Hoy están de acuerdo todos los estudiosos en que esta interpretación es, por lo que respecta al sentido original de la frase, equivocada [128]. La crítica de la segunda sofística no debe hacernos obtener conclusiones falsas sobre la primera. El pasaje protagórico del *Teeteto* nos hace ver claramente, en efecto, que se trata de la conveniencia de la comunidad; las opiniones y planes que el orador convierte en «fuertes» son equiparadas con las percepciones correctas de un organismo sano. Sencillamente, logra convencer de que la acertada es una medida que a primera vista parecía poco conveniente. Y logra hacerlo porque es «sabio». De igual modo, en Hipias es también el sabio el que, conociendo el bien y el mal, elige el primero.

[128] Cf., por ej., Nestle, *ob. cit.*, p. 269 ss.; Havelock, *ob. cit.*, p. 249 ss. Sobre el punto de vista epistemológico, cf. *infra*, p. 256 ss.

Esta concepción no está obliterada ni mucho menos en la época de la guerra del Peloponeso, por más que haya ya desarrollos nuevos. En Eurípides encontramos varias veces empleado el término «argumento fuerte» en el sentido de «más conveniente». Andrómaca, dice [129] que los orgullosos (es decir, Hermíone), no admiten los argumentos «fuertes» cuando son dichos por personas «débiles»: proceder tiránico que podemos comparar con el del pueblo ateniense criticado por Aristófanes [130]. En las *Suplicantes* el heraldo afirma [131] que la paz es un *logos* «fuerte» y la guerra uno «débil». Según Tindáreo en la *Helena* [132], de los dos *logos* que hay sobre los Dióscuros el «más fuerte» (aquí equivalente a «verdadero») es que son dioses. «Fuerte» es siempre sinónimo de conveniente y verdadero y ninguna cosa contraria puede llegar a serlo: Protágoras, en el pasaje citado, habla de parecer «y ser» [133].

Sin embargo, tiene más interés todavía estudiar la práctica de la oposición de los dos *logos* en los discursos enfrentados de Tucídides y en Antifonte. Mme. de Romilly ha hecho lo primero con singular perspicacia, refiriendo concretamente el procedimiento al enfrentamiento protagórico de los dos *logos* [134] y poniendo al tiempo ejemplos procedentes de Antifonte, quien, como se sabe, defiende en sus *Tetralogías* sucesivamente la tesis y la antítesis de casos judiciales, con dos turnos en cada sentido. La argumentación de estos discursos opuestos sigue rigurosamente el orden del contrario mediante una serie de recursos: prestar otro significado al dato que se aduce, invertir la relación de los términos, contraatacar mediante el cálculo de lo verosímil psicológicamente o en unas circunstancias dadas, etc. También cabe, naturalmente, que el que habla en primer término adelante un argumento del segundo para refutarlo previamente, o que el segundo añada nuevos argumentos no tocados por el primero. Se trata de lograr una verosimilitud general [135] a juicio de la persona o personas que hagan de árbitros de la discusión (los jueces, la Asamblea del Pueblo, etc.), los cuales, en expresión

129 *Andrómaca*, 189 ss.
130 *Acarnienses*, 491 ss.
131 *Suplicantes*, 486 ss.
132 *Helena*, 138 s.
133 En *Bacantes*, 201 ss., alude Eurípides a los intentos de rebatir las tradiciones ancestrales con un *logos*. Este es, evidentemente, un *logos* «fuerte» desde el punto de vista sofístico (hay alusión a la Ἀλήθεια o Καταβάλλοντες de Protágoras): la búsqueda de los valores profanos más convenientes.
134 Mme. de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, París, 1956, p. 181 ss.
135 Cf. Aristóteles, *Retórica*, 1402 a (el «hacer más fuerte» es hacer más verosímil).

de Antifonte, deben «contar y medir» ambos discursos. En Tucídides existe otro criterio más decisivo, en ocasiones, para decidir quién es el que defiende el «argumento fuerte» en el debate: la acción que le sigue es el testimonio más elocuente. Por ejemplo, los discursos de los almirantes lacedemonios y de Formión en Tucídides [136] defendiendo dos concepciones contrapuestas del valor (cosa heredada para los unos y favorecida por la sabiduría técnica y la práctica para el otro) quedan juzgados por la batalla naval que sigue, en la que vencen los atenienses. Toda la obra es una refutación de la tesis de Cleón [137] según la cual, frente a lo que afirma Diódoto, la única conducta conveniente para Atenas es defender el imperio con los métodos de la violencia, prescindiendo del cálculo y de la atención a los factores cooperativos. Otras veces, sin embargo, el juicio queda reservado al lector de la obra, aunque Tucídides suele disponer sus argumentos de modo que se vea cuál debe ser la solución correcta.

No hay, pues, un inmoralismo radical en la primera sofística. Frases como la de que «a todo argumento puede oponérsele otro» [138] deben entenderse a la luz de la doctrina de la posibilidad de demostrar cuál es el argumento fuerte [139]. Ahora bien, no cabe duda de que el método antilógico se presta al empleo de una dialéctica engañosa y de que, en definitiva, a lo más a que puede aspirar es a la verosimilitud. De ahí la crítica socrática y su insistencia en postular la discusión mediante frases cortas. En ella el árbitro de la antilogía protagórica (representado por Pródico e Hipias en el *Protágoras)* es sustituido por un acuerdo punto por punto entre los dos interlocutores. Sócrates cree que con ello se alcanza la verdad en vez de la verosimilitud. Esto, por lo demás, es sumamente discutible y no carece de razón Protágoras, así como Calicles en el *Gorgias,* cuando se quejan de que Sócrates lleva la discusión con arreglo a un esquema ya fijado que conduce a sus propias conclusiones y no permite al interlocutor introducir nuevos puntos de vista favorables a él.

Por lo demás, el hecho de que la antilogía sofística no lleva más allá de la simple verosimilitud (τὸ εἰκός), no escapa en forma alguna a los representantes del nuevo pensamiento. Esto está en relación con la base puramente humana de su teoría del conocimiento; ya vimos más arriba que la decisión del sabio y político —que es uno y lo mismo— no era fácil. El término τὸ εἰκός «lo verosímil» es la clave de toda la argumentación de

136 II, 87 ss.
137 III, 37 ss.
138 Clemente de Alejandría, *Strom.,* VI, 65.
139 En consecuencia, la afirmación de Platón, *Eutidemo,* 286 c, de que para Protágoras no es posible la antilogía (porque todo es verdad) no casa con el resto de nuestros datos.

Gorgias en su *Palamedes* y *Helena* y de la de Antifonte: la naturaleza humana tiene unas constantes que hacen por diversos motivos inverosímil que Palamedes cometiera traición o que el acusado del discurso *Por el asesinato de Herodes* cometiera el crimen que se le imputa. Pero está presente igualmente en toda la literatura influida por el nuevo pensamiento. Así en los discursos de Tucídides, donde, por ejemplo, el duelo Cleón-Diódoto se basa en ver cuáles son las consecuencias «verosímiles» de la clemencia para los mitilenos y toda la prehistoria griega es reconstruida mediante el empleo de este concepto; en tantísimos discursos contrapuestos de Eurípides [140]; en el mismo Sófocles, en pasajes como la argumentación de Creonte frente a Edipo, en el *Edipo Rey*, para convencerle de que no ha urdido ningún complot contra él [141].

Y volviendo a la solución de la antilogía, citemos las palabras de Antifonte [142] cuando dice que la sentencia debe basarse en las palabras del acusador y acusado, investigando por pequeños fragmentos y decidiendo por lo verosímil más que por lo claramente sabido.

Pero dejemos ahora el tema del papel de este concepto de «lo verosímil» en el pensamiento ilustrado; volveremos a hacer referencia a él en conexión con la teoría sofística del conocimiento. Conviene completar todo lo dicho haciendo ver que, con frecuencia, la idea del triunfo del «argumento fuerte» se expresa en otra forma, mediante el tema de la persuasión y su papel en la vida de la comunidad. Es en realidad una expresión más tradicional que ya encontramos en Esquilo para definir, sobre todo, la acción del árbitro, Atenea, en la verdadera antilogía sostenida entre Apolo y las Erinis en las *Euménides*. Atenea encuentra el argumento de Apolo «más fuerte» —la terminología no es de Esquilo— y se aplica a persuadir al adversario. Otras veces hay una persuasión directa. Pero siempre intervienen en ella factores no solamente humanos, sino también las fuerzas eternas que están por encima del hombre.

En la Ilustración, la persuasión es exclusivamente humana, como exclusivamente humanas, basadas en la conveniencia y la razón, y no principios eternos como en Esquilo, son las alternativas que se enfrentan; a veces se habla de ella al tiempo que del «argumento fuerte», otras veces independientemente. En realidad, la teoría antilógica no es más que una culminación de la teoría de la persuasión, por lo que esta puede encontrarse sin ella.

En general, el artífice de la persuasión es el *logos*, entendido

140 Cf. también la equiparación de σοφία y εἰκάζειν en Frs. 623, 973 N.
141 *Edipo Rey*, 583 ss.
142 VI, 18.

como argumentación racional del sabio o político. El hacer que una cosa «parezca y sea» justa, según la expresión del *Teeteto*, es persuasión. Persuasión es la argumentación de la Virtud en Pródico, apoyada en un cálculo de ventajas. En realidad, toda la actuación de los sofistas busca la persuasión del discípulo, que se ha de convencer de las ventajas de aprender la «virtud»: así en la exhortación de Protágoras a Hipócrates en el *Protágoras*, en el *Anonymus Iamblichi*, en el *Diálogo Troyano* de Hipias. Con frecuencia aparece el tema concreto de la persuasión (πειθώ πείθειν). También es esencial en Demócrito y basta para convencerse de ello el citar pasajes como «para la persuasión es más decisivo el *logos* que el oro», «llevado al deber por la persuasión» [143], etc. Cierto que esa persuasión solo puede poseerla el hombre «virtuoso» [144]. En toda la literatura de la época de la guerra del Peloponeso sigue resonando el elogio de la persuasión, el eco de la fe en su eficacia [145]. Tal vez donde sea más frecuente es en Eurípides. La diosa Persuasión, se dice en algún lugar [146], es la única tirana de los hombres; nada se logra llevar a efecto sino por medio de la lengua [147]; el *logos* es el templo de Persuasión y su altar está en nuestra naturaleza [148]. Manifestaciones que no se contradicen, por otra parte, con la desconfianza contra los «discursos demasiado hermosos», ruina de las ciudades [149] o la propuesta de castigar al «sabio en hablar» que sea injusto [150]. Estas dos últimas citas son del *Hipólito* y la *Medea*, obras tempranas de Eurípides, y prueban, igual que la *Antígona* y el *Edipo*, de Sófocles, las objeciones que, desde puntos de vista tradicionalistas y moralistas, se pusieron pronto a la fe en la acción benéfica de la persuasión promovida por el *logos*.

Por otra parte, también desde fecha temprana comienza a desarrollarse otra teoría según la cual la persuasión efectuada por el *logos* no obra por vía racional, sino a manera de un hechizo, dirigiéndose a zonas irracionales del alma humana que a veces se rebelan contra los dictados de la razón. Esta es la tesis de Eurípides en su *Medea* e *Hipólito*, que acabamos de citar y que proceden respectivamente de los años 431 y 428, así como en otras obras perdidas de anterior o igual fecha [151] y es, ya posteriormente, la tesis de Gorgias, quien definió su arte como

143 B 51, 181.
144 B 181.
145 Pródico en Jenofonte, *Memorables*, II, 1, 31; *Anon. Iambl.*, 7, etc.
146 *Hécuba*, 816.
147 *Suplicantes*, 112.
148 Fr. 170.
149 *Hipólito*, 487.
150 *Medea*, 580.
151 Cf. Rivier en *Euripide*, Vandoeuvres-Genève, 1958, p. 53 ss., quien encuentra en esa pasión un componente demónico.

πειθοῦς δημιουργός, artífice de persuasión, y en su *Helena* justifica la conducta de esta heroína con la fuerza irresistible del *logos* y de lo irracional. Esta veta irracionalista tiene poca importancia en la primera sofística, pero no hay duda de que deriva del descubrimiento sofístico del hombre a partir del momento en que el racionalismo desmonta como arbitrario el complejo sistema tradicional de inhibiciones, calificado de *sophrosyne*, y ve en la *hybris*, por ella reprimida, nada menos que la naturaleza humana. Pero esta es una fase posterior del pensamiento, que estudiaremos en otro capítulo, como también refleja un mundo posterior el indiferentismo de Gorgias respecto a la justicia o injusticia de la acción «conveniente» a que conduce su persuasión por vía irracional.

Retrocediendo ahora de nuevo a la primera Ilustración, vamos a insistir en su optimismo sobre el éxito de la sabiduría. Hemos visto que, en definitiva, es el sabio el superior en «virtud» y el que impone sus ideas para el gobierno de la ciudad. El resumen de esta doctrina se halla en las *Dialexeis* cuando se dice [152] que es propio del mismo hombre y del mismo arte, entre otras cosas, el conocer la verdad, manejar la dialéctica, juzgar rectamente, hablar ante el pueblo y enseñar la naturaleza de las cosas; en suma, este hombre podrá enseñar a la ciudad a «actuar correctamente en toda circunstancia».

Es, pues, la sabiduría la guía de la acción; pero no ya una sabiduría tradicional basada en el conocimiento de las leyes divinas. La sabiduría de la primera Ilustración encierra, indisolublemente unidos, dos elementos que luego a veces se separan: de un lado, la atención a la *areté*, que hemos descrito y que, aunque profundiza en la interpretación, conserva en la práctica muchos rasgos tradicionales; de otra, un pensamiento humano y libre que se despliega ante cada circunstancia particular que surge. Lo que se resiste a esta sabiduría es un resto irracional caracterizado como *tyche* «fortuna»; nada tiene que ver con la intervención de los dioses. Demócrito hace el elogio de la sabiduría acompañada del éxito: «el que tiene éxito obrando con inteligencia y conocimiento se convierte a la vez en valiente y hombre de buen juicio» [153]. Y completa su punto de vista con una máxima bien significativa: «pocas veces se enfrenta la fortuna con la inteligencia» [154]. El *Anonymus Iamblichi*, por su parte, relaciona la mala y buena fortuna con el *nomos* de la ciudad de la siguiente manera: ni la buena es duradera ni la mala puede alejarse en una situación de *anomía*, es decir, de falta de

152 8.
153 B 181.
154 B 119. La τύχη, añade este fragmento, es más bien un pretexto para encubrir una indecisión.

ley [155]. O sea, el buen gobierno, sinónimo de una conducción inteligente de los asuntos de la ciudad, puede compensar la existencia de ese elemento irracional que es la fortuna.

Esto no tiene nada de extraño dado que la política es una *techne*, un arte que debe aprenderse (y que, de otra parte, no es más que la expresión de una virtud). Ahora bien, el tratado hipocrático *Sobre el Arte*, que se suele datar hacia la guerra del Peloponeso, define precisamente el arte por oposición a la *tyche* o fortuna. Frente a la afirmación vulgar de que los que se curan lo son por fortuna, no por arte, el autor responde [156] que tampoco él duda de la intervención de la fortuna en todas las cosas, pero que afirma que a los mal cuidados les viene con mayor frecuencia la mala fortuna, mientras que los que sanan se curan gracias al arte (médico) al cual se confiaron. Hay un arte cuando existe un criterio sobre lo correcto (acertado) y lo no correcto; y aun los que se curan sin médico no deben atribuirlo al azar (τὸ αὐτόματον), pues siempre hay una causa. También en el tratado *Sobre la antigua medicina* [157] se opone arte y fortuna. Y toda la teoría del pronóstico y la curación se basa en la existencia del arte, a su vez fundado en la naturaleza [158].

Aplicado esto al «arte político» de que habla Demócrito, se desprende que es posible establecer un gobierno racional que obre en el sentido de la naturaleza humana, perfeccionándola. A esto tienden las constantes innovaciones de que se queja Cleón en Tucídides [159], considerándolas, no sin razón, características de la democracia. Cleón critica a los atenienses por considerarse «más sabios que las leyes», con lo cual, sin darse cuenta, se adscribe a la teoría aristocrática de la inmovilidad de las leyes; en realidad, desde el punto de vista nuevo se trata de un perfeccionamiento. Toda la Ilustración cree que la historia del hombre es un continuo progreso y, por tanto, nada de extraño tiene que también para el presente crea en la posibilidad de un progreso. Para Hipias esto nos es testimoniado directamente [160]. Sin embargo, hay que aclarar que no hay un mesianismo del progreso como el del siglo XVIII. Se trata más bien de una creencia en que en cada caso determinado puede hallarse una solución mejor que otras ya propuestas, no de un misticismo que espera que de un modo en cierta manera automático haya una mejora del hombre y del gobierno. Pues la naturaleza humana es en lo esencial constante.

155 7.
156 4.
157 1.
158 *Epidemias*, I, 11; II, 14; *Pronóstico*, 1.
159 II, 37.
160 Cf. Dupréel, *ob. cit.*, pp. 205 y 218.

El progresismo de Esquilo lo interpretábamos ya de una manera semejante [161].

En el período de la guerra del Peloponeso encontramos con mucha frecuencia iguales ideas sobre el éxito de la conducta inteligente. En Eurípides podríamos encontrar citas abundantes [162], que sería fácil contrabalancear, de otra parte, con otras en que desde el punto de vista tradicional o el moralista se afirman los peligros de la excesiva confianza en la propia sabiduría [163]. También el triunfo de tantos personajes «sabios», tales como Medea, Melanipa, Ifigenia o Helena, que salen con bien de sus maquinaciones, está en la línea del nuevo pensamiento. En Heródoto hallaremos, aún en nuestro período, las dos posiciones, de las cuales la segunda es característica de Sófocles. Pero nos interesa sobre todo en este contexto la posición de Tucídides, cuya *Historia* es, en suma, un intento de reducir el acontecer humano a líneas racionales, disminuyendo en lo posible el margen que queda libre para la τύχη o fortuna. Bien es cierto que la naturaleza humana sobre la que opera la inteligencia del hombre de Estado tucidídeo, es mucho más compleja que la que nos describe la primera Ilustración.

En Tucídides la política está concebida como un arte basado en la regularidad de la naturaleza humana: el parentesco con la concepción hipocrática salta a la vista [164]. Dentro de la acción humana hay momentos decisivos en que el hombre de Estado ha de persuadir de que su *logos* es el «más fuerte», para hacerlo triunfar luego en la práctica; es el momento de la decisión de que hemos hablado y que responde a los «días críticos» de los hipocráticos [165]. El político es así comparado con el médico; obligación de ambos es «ayudar» [166]. Su proceder se describe una y otra vez mediante el término *gnome* «inteligencia, decisión acertada» [167]; su oponente *tyche*, representa simplemente los factores no sujetos a cálculo [168]. Por lo demás, suelen invocarla, con tinte más o menos religioso, personajes vocados al fracaso, como Nicias antes de la derrota decisiva ante Siracusa, los plateenses frente a los espartanos o los melios ante los atenienses. En pasajes como estos, Tucídides se limita en realidad a describir la

161 Cf. p. 187.

162 Cf., por ej., *Fenicias*, 721 (el planteamiento inteligente da la victoria); *Ifigenia en Aúlide*, 374 s. (es inteligencia lo que hace falta al ἄργων); *Ifigenia en Taúride*, 908 (el sabio debe aprovechar el καιρός de la τύχη).

163 Fr. 924 N. Cf. también *Bacantes*, 395.

164 Cf. K. Weidauer, *ob. cit.*, p. 41 ss.

165 Cf. Finley, *Thukydides*, Cambridge Mass., 1942, p. 96.

166 Cf. *supra*, pp. 225, 245 (y Weidauer, *ob. cit.*, p. 72).

167 Cf. Classen-Steup, *Thukydides* erklärt von..., Einleitung, p. LXIV ss., Munich, 1948.

168 Cf. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur*, V, 2, 2, p. 30 ss.

concepción del acontecer según es interpretado por la parte más débil. Otras veces, sin embargo, la existencia de la *tyche* o factor imprevisible es indudable; por ejemplo, la peste de Atenas, que contraría los planes racionales de Pericles. Pero incluso en este caso, el político o general experto puede aprovechar esa *tyche* para restablecer la situación y llevarla a su desenlace lógico [169]. Hay aquí una derivación de la doctrina gorgiana del *kairós* u oportunidad. Igualmente, los factores irracionales del alma humana (un pánico repentino, por ejemplo) imponen a veces su peso; pero aun estos puede aprovecharlos a su favor el hombre inteligente, o bien se producen por causa precisamente de su acción inteligente [170].

Con la sofística, se abre camino ya claramente una política racional, anticipada a veces incluso desde el siglo VI [171], pero oscurecida generalmente por las posiciones aristocráticas y tradicionalistas. En su primera fase su finalidad es, en definitiva, de prosperidad y paz, sin ambiciones exteriores. Continúa así los lemas de la democracia religiosa, aunque cambie su espíritu. Sin embargo, la unión de los conceptos de justicia y conveniencia y otros factores individuales y colectivos iba a revelarse a la larga difícil, como ya hemos adelantado.

8. *Los fundamentos del Estado y las exigencias del individuo.*

Todo lo dicho hasta aquí se refiere a la sociedad humana en general más que a las ciudades y pequeñas agrupaciones en que se articula. Se desprende, de todos modos, que el *nomos* de cada una de estas ha de responder a las condiciones comunes de la naturaleza humana y a sus necesidades también comunes. De ahí el elogio protagórico de la democracia como un sistema de gobierno adecuado a la naturaleza de todos los hombres; de ahí el elogio del *nomos* en Demócrito e Hipias como conjunto de normas de validez general. Pero a estos pensadores no se les escapa que el *nomos* real que se encuentra está con frecuencia lejos del *nomos* ideal y violenta la naturaleza humana.

Claro está que, dentro de los principios fundamentales, puede haber formulaciones diferentes del *nomos* que respondan a la naturaleza o conveniencias de cada comunidad, las cuales de-

169 Cf. Mme. de Romilly, *ob. cit.*, p. 147, sobre el azar que da oportunidad a Formión para, con ayuda de la superior ciencia naval ateniense, compensar la inferioridad numérica y vencer en la segunda batalla de Naupacto. En igual sentido Eurípides, *Ifigenia en Taúride*, 908.

170 Cf. Mme. de Romilly, *ob. cit.*, p. 168 ss.

171 Cf. p. 110 ss.

ben ser respetadas. El famoso principio de Protágoras «el hombre es la medida de todas las cosas en relación con la existencia de lo que existe y la no existencia de lo que no existe» [172] tiene relación estrecha con este problema. Pues hoy es opinión común, fundada en las exposiciones de la doctrina de Protágoras en el *Teeteto* y *Protágoras* platónicos, que las «cosas» (χρήματα) a que se refiere son bien cualidades, bien valores; es decir, no se trata de juicios existenciales. En cuanto al «hombre» de la famosa frase, se ha propuesto interpretarlo ya como el hombre individual [173] ya como el hombre genérico [174] ya sin introducir distinción entre uno y otro [175]. Esta última opinión me parece la más correcta.

Efectivamente, el pasaje protagórico del *Teeteto* [176] habla primero de las sensaciones del enfermo y el sano, lo cual lo mismo puede hacer alusión a hombres individuales que a todos en general, para continuar refiriéndose al juicio sobre lo justo y lo injusto de ciudades enteras, hecho aprobar por los retores o políticos sabios. Posteriormente, se define la Justicia como lo aprobado en común. Por tanto, lo mismo un hombre que una comunidad pueden tener una sensación o aprobar un juicio de valor que les es propio. La justificación está de una parte en la naturaleza: la sensación del hombre sano es más correcta e igual el juicio de valor del sabio, pero tanto el médico como el sabio lo que hacen es mejorar las condiciones (ἕξεις) de los demás, condiciones que Sexto Empírico relaciona con la naturaleza [177]. Se trata en definitiva de grados distintos en el perfeccionamiento de la naturaleza, conforme a una doctrina que ya conocemos. Pero de otra parte se habla de conveniencia y de que pueden ser convenientes cosas diversas para ciudades también diversas. El *nomos* no tiene relación con una «verdad» absoluta.

En realidad hay aquí una doctrina insuficientemente formulada, pero que, en definitiva, si se llevara a todas sus consecuencias uniría la conveniencia a la naturaleza especial de grupos particulares. De igual modo, en el *Protágoras* la doctrina de la relatividad del bien [178] la refiere Protágoras, aunque sin mencionar la palabra, a la distinta naturaleza de los seres a cuyo servicio está. Y el tratado *Sobre la antigua medicina* [179] afirma que determinados alimentos son buenos o malos en relación con las

172 Protágoras, B 1.
173 En general, los antiguos, y modernamente Untersteiner, *ob. cit.*, p. 86 ss.
174 Por ejemplo, Nestle, *Historia del espíritu griego*, p. 119.
175 Así K. Joël, *Gesch. Phil.*, p. 704 ss.
176 166 d ss.
177 *Pyrrh. Hyp.*, I, 218.
178 *Protágoras*, 334 ss.
179 20. Cf. también *Sobre la alimentación*, 14.

naturalezas diversas de los hombres que los ingieren. También podríamos referirnos a las diferencias de carácter entre los diversos pueblos, atribuidas por el *Sobre los aires...* [180] y un pasaje de Heródoto [181] a la diversa naturaleza de las regiones que habitan y que pueden a su vez convertirse en naturaleza.

En realidad el hecho de las diferencias de *nomos* es una observación de los etnógrafos jonios y la sofística no elaboró una teoría clara para explicarlas. Por eso, tras ciertos intentos de relacionarlas con hechos de naturaleza, la sofística se refugió en la teoría convencionalista. Teoría que no había de tardar en ser sometida a crítica en cuanto se observó que los distintos *nomos* eran a veces absolutamente contradictorios o bien contrarios al *nomos* de la humanidad. El eco de estas discusiones se encuentra con frecuencia en Eurípides; cf., por ejemplo, la discusión en *Andrómaca* [182] sobre si es justificable o no el *nomos* asiático de la poligamia.

Para la primera Ilustración, en conclusión, el Estado es un dato de hecho que se justifica desde el punto de vista de la necesidad humana de vivir con un *nomos;* como se exige la íntima adhesión a él, queda justificado el patriotismo y la devoción por la ciudad. Pero al tiempo se trata de una cosa de conveniencia. El sofista confía en la guía de la razón, en el «arte político» y no gusta plantearse el problema de una posible oposición entre el *nomos* particular de la ciudad y el *nomos* general humano. Y cuando lo hace, siempre queda la solución de propugnar una mejora, basada en la enseñanza de la «virtud» y en el gobierno del sabio. Hay, como hemos visto, un optimismo ilustrado que ve en la Historia un creciente perfeccionamiento y cree poder mejorar el presente.

Sin embargo, no cabe duda de que el Estado, en cuanto lazo unitivo de un grupo humano, implica a la larga un enfrentamiento a otros grupos semejantes. La «arquelogía» de Tucídides en el libro I de su *Historia,* nos presenta un cuadro de cómo el autor reconstruye el progresivo crecimiento de los Estados como unión de pequeñas comunidades para mejor proteger sus intereses, pero con una culminación que consiste en su conversión en imperios agresivos [183]. Muy probablemente esta última teoría no proviene de la primera Ilustración, sino de fecha posterior, pero resulta una consecuencia inevitable. La primera Ilustración rehuye enfrentarse abiertamente con el problema, pero es claro

[180] 12.

[181] IX, 122. Cf. también Heródoto, I, 132, y III, 106, aunque el punto de vista no es exactamente el mismo.

[182] 155 ss.

[183] Cf. Cochrane, *Thukydides and the Science of History,* Oxford, 1929, p. 35 ss.

que atiende más a los valores generales de la humanidad y de los Estados en general que a los Estados particulares. Hay en ella un germen cosmopolita, larvado en Protágoras y clarísimamente visible en Demócrito e Hipias, que acabará por chocar con la idea misma del Estado en un autor como Antifonte el sofista. El panhelenismo de Gorgias tiene la misma raíz. En suma, la primera Ilustración toma el cuadro histórico de la ciudad que tiene ante sí y trata de interpretarlo y de perfeccionarlo con criterios puramente humanos. Esta humanidad acabará por chocar con el criterio de la conveniencia del Estado. El *nomos* general de la humanidad —las leyes no escritas— se opondrá al *nomos* individual, como ocurría ya en el pensamiento religioso, aunque allí en nombre de normas divinas. Es el nuevo moralismo que hallamos sobre todo en Eurípides. Y el pacifismo y la extensión del temple democrático a las relaciones externas, tan frecuente en Eurípides y Aristófanes y presente también en algunos discursos de Tucídides que hemos citado. Así se llega a crear un ambiente que tiende a disminuir la idea del Estado y su valor como criterio de juicio y que en esto, y solo en esto, coincide con aspectos del tradicionalismo. Otras veces, por el contrario, la nueva fuerza de la razón se pondrá abiertamente a favor de la razón y sinrazón del Estado. Los pensadores de la primera Ilustración presentan todavía un cierto equilibrio, más bien inestable, y que en parte es falta de una formulación rigurosa del problema.

De otra parte, el Estado, al ensalzar los valores comunes de los individuos y poner la conveniencia general como supremo criterio, tiende a invadir la esfera de lo individual. Del ejercicio de la «virtud» el individuo obtiene principalmente *doxa*, es decir, fama y honor; a cambio se le exigen numerosos sacrificios personales en razón del bien común. Pero, en cuanto es virtud, tiene un fundamento en la naturaleza del hombre según hemos dicho; de su práctica han de derivar también ventajas para el individuo.

Esta suele ser la solución adoptada por la primera Ilustración para compaginar las exigencias de la sociedad con las del individuo. Aparte del tema del honor obtenido en el servicio de la colectividad, que ya ha sido aludido, encontramos en Demócrito, en pasajes también citados, la εὐθυμίη o serenidad de ánimo producida por el cumplimiento de la justicia. Otras veces hay que dar un mayor rodeo para llegar de lo colectivo a lo individual. En Pródico, el esfuerzo empleado al servicio de la virtud hace disfrutar más vivamente del descanso y de la satisfacción de los apetitos naturales. En el *Anonymus Iamblichi*, el tiempo libre para el trabajo en los asuntos particulares, se logra gracias al buen gobierno, que libra de miedo y ansiedad.

Pero, aunque la relación entre lo individual y lo colectivo no

se pierda nunca de vista, en ocasiones se deja ver con gran claridad que lo primordial es ya lo primero y a su servicio está en realidad lo segundo. Mientras haya un equilibrio no hay peligro para el orden social; pero en la edad posterior los progresos del individualismo son evidentes.

Hay en primer lugar el tema de la libertad, que en realidad es continuación de su tratamiento en la democracia religiosa. Es importante en los fragmentos de Demócrito [184], unido al tema de la παρρησία o libertad de palabra. También en toda la literatura ateniense, a más de en Herodoto: en Sófocles, Eurípides, Aristófanes, los oradores, Tucídides. Para referirnos a este, diremos que en su nueva concepción de la naturaleza humana está tan arraigado el concepto de la libertad que Diódoto, en el debate de Mitilene, hace ver a Cleón que todas las amenazas y peligros son insuficientes para impedir que los hombres la busquen. Incluso a un político conservador como Nicias le atribuye Tucídides el elogio de la libertad de Atenas [185]. Eurípides, por su parte, hace repetidas veces el elogio de la libertad de palabra reinante en Atenas [186]. La democracia consiste esencialmente en conferir a todos los habitantes de una ciudad los derechos de verdaderos ciudadanos y entre ellos este es uno de los esenciales, pues diferencia al libre del esclavo [187]. Pero no se trata solamente de esto, sino del derecho a vivir la propia vida sin intromisiones extrañas, trátese de normas escritas o tradicionales, que los antiguos consideraban como característico de las democracias [188] y que la tradición aristocrática [189] criticaba como desenfreno.

Otro tema, que ya hemos tocado en varias ocasiones, es el del logro de un nivel de vida decoroso gracias a la conciliación entre pobres y ricos. Cierto que es una virtud el soportar la pobreza [190], virtud que, por cierto, los aristócratas atribuían solamente al noble. Hay también un elogio de la pobreza como fuente de ingenio y trabajo [191]. Y en Eurípides, sobre todo, hay una afirmación de las virtudes morales del pobre, por ejemplo, en el caso del labrador de la *Electra;* y una afirmación constante del divorcio entre riqueza y virtud [192]. Pero, de otro lado, ya hemos insistido en que el ideal democrático incluye una ayuda y colaboración, incluso en lo económico, entre las clases sociales.

184 B 251, 226.
185 VII, 69.
186 *Hipólito,* 421-23; *Ión,* 670-72; *Hécuba,* 800; Fr. 737.
187 *Fenicias,* 391.
188 Cf. Jones, *ob. cit.,* p. 44 ss.
189 Cf., por ejemplo, Pseudo-Jenofonte, *Constitución de Atenas,* 6, 8, 10. Este texto es de nuestro período.
190 Demócrito, B 291.
191 Por ejemplo, Eurípides, Frs. 54, 461; Aristófanes, *Pluto,* 507 ss.
192 Eurípides, Frs. 327, 776, etc.

Así resulta un elogio de la *aurea mediocritas* [193] y una condenación de la riqueza insolente. En realidad también en este punto, y no solo en el de la libertad, la democracia ilustrada no hace más que coincidir con la religiosa.

Llegará un momento, sin embargo, en que el tema económico se haga obsesivo y central en toda la política. En Aristófanes encontramos ya muchas huellas de estas nuevas circunstancias, que llegan con la guerra del Peloponeso y, sobre todo, de la posición de espíritu que subordina toda la conveniencia de la ciudad al beneficio particular. El pacifismo aristofánico se funda con frecuencia en el puro y simple argumento de la abundancia y el placer de la paz, mientras que, de otra parte, el pueblo ve en sus beneficios particulares una justificación para la guerra agresiva.

Con el tema de la abundancia está ligado el del placer individual del ciudadano. También aquí existe una conciliación con la teoría general de la naturaleza y de la virtud: el cumplir aquello que es derivado de la naturaleza humana o sea la virtud, produce placer. Ya hemos visto testimonios de este punto de vista [194]. Pero en Demócrito, sobre todo, el elogio de la εὐθυμίη o calma de espíritu y del placer en general tiende ya a desbordar estos principios. En algunas formulaciones es precisamente el placer del individuo el criterio de la conducta: el placer y el dolor son el criterio de lo conveniente y no conveniente, dice en algún lugar [195]. Este placer, para no convertirse en su contrario, tiene naturalmente una serie de limitaciones: debe relacionarse solo con las cosas hermosas [196], tener una cierta medida [197] y oportunidad [198] y ajustarse, desde luego, a la conveniencia [199]. Todas estas ideas no son exclusivas de Demócrito: la «métrica del placer» que defiende Protágoras contra Sócrates en el *Protágoras*, viene a ser un equivalente. Hay una tendencia larvada a un hedonismo individualista, que desembocará a la larga en el movimiento epicúreo, como hay otra a un moralismo que prescindirá igualmente de la idea del Estado o la subordinará a él. Durante la época de la guerra del Peloponeso, Tucídides nos presentará testimonios elocuentes de la disgregación social que este hedonismo produce; por ejemplo, en el relato de la peste de Ate-

193 Cf., por ejemplo, Eurípides, Frs. 704, 825.

194 Cf. también la definición como enfermedad, en los hipocráticos, de todo lo que causa dolor (*De flatibus*, 1) y la comparación por Demócrito, B 31, y Protágoras (Platón, *Teeteto*, 166 d) del sabio que quita dolores y el médico.

195 B 188.

196 B 207.

197 B 233.

198 B 71.

199 B 74.

nas [200]. Aristófanes lo presenta aliado al deseo de bienes materiales, como ya hemos dicho, pero, aun sin llegar a estos extremos, en Antifonte encontramos aliados cosmopolitismo e individualismo en torno al principio de que lo fundamental es el placer del individuo.

Con su atención a la libertad, al bienestar material del individuo y a su felicidad, la democracia ateniense pone la base de todo humanismo al perfeccionar los valores de la aristocracia y extenderlos al común de los ciudadanos. No se nos debe ocultar, sin embargo, que estos rasgos humanistas se encuentran en época de Pericles en un equilibrio inestable con la idea del Estado y que ese equilibrio se rompió luego. Aunque, de otra parte, es el mismo Estado el que posibilita el disfrute de estos valores y no podemos afirmar en modo alguno que la evolución que luego tuvo lugar fuera ineluctable. La Historia señala posibilidades y peligros, pero no es el reino de la fatalidad. Lo importante es ver cómo y por qué tuvo lugar el proceso, y eso es lo que intentaremos hacer en capítulos sucesivos.

9. *Religión y conocimiento.*

Toda la teoría ético-política que hemos estudiado en páginas anteriores tiene el común denominador de tener un fundamento puramente humano, no religioso. La religión es para Pródico y Demócrito un hecho cultural y Protágoras afirmaba abiertamente en el comienzo de su libro *Sobre los dioses* [201] que no sabía si existían los dioses ni cómo eran, pues era un asunto demasiado oscuro y la vida del hombre demasiado breve. En consecuencia, prescindía de hablar y escribir acerca de ellos [202], salvo cuando utilizaba alegóricamente el mito, al igual que hacían los demás sofistas. Se conserva a veces, eso sí, la terminología religiosa; así cuando Demócrito dice que «solo son θεοφιλεῖς (amados por los dioses) aquellos que odian la injusticia» [203]. Pero se trata más bien de raras concesiones a la manera común de expresarse, comparables a la esporádica inclusión de las virtudes religiosas (o, mejor, de la expresión religiosa de las virtudes) que hemos encontrado algunas veces en los modelos míticos de «virtud» que, ante un público amplio, presentaban Pródico y Gorgias.

Concretamente, conservamos una serie de manifestaciones de

200 II, 53.
201 Fr. B 4. Cf. Sciacca, *Gli dei in Protagora*, Palermo, 1958, p. 13 ss., con una hipótesis muy subjetiva.
202 A 23.
203 B 217.

los pensadores de esta época y de la siguiente en las que rechazan algunas creencias particulares. Por ejemplo, las prácticas mágicas en la medicina son condenadas en el tratado hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada:* la idea de que la divinidad o un hombre pueda mancharse por los crímenes o por la muerte o el nacimiento de un hombre, es criticada por Creonte —que argumenta como un sofista —en la *Antígona* de Sófocles y por Eurípides [204]; la adivinación y los presagios son rechazados por Demócrito, por Anaxágoras, por Eurípides, por Antifonte y por los personajes impíos de Sófocles [205]; los sacrificios cruentos, por el autor del *Sobre la enfermedad sagrada* y Eurípides [206]; las ofrendas en general, por este último [207], así como el derecho de asilo [208] y los prodigios *(Melanipa Sabia).* En Tucídides encontramos críticas semejantes y, sobre todo, al igual que en los autores mencionados, la acción humana está determinada pura y simplemente por el hombre cuando no aparece el resto irracional calificado de *tyche* o fortuna.

Sin embargo, se podrá observar que la primera sofística no presenta, que sepamos, ataques directos a la religión en sí. De un lado, duda que tengamos elementos de juicio suficiente para justificar la fe en los dioses; de otro, ve en el encadenamiento de causas y efectos, en la naturaleza humana y en la «fortuna» explicaciones al acontecer que hacen innecesaria la intervención de los dioses. Una serie de elementos arcaicos del rito y del culto le resultan ajenos a toda lógica. Ahora bien, puede verse fácilmente que a partir de este panorama pueda llegarse bien al indiferentismo religioso o incluso al ateísmo, bien a la fundamentación de una nueva religiosidad. En la Ilustración está la raíz, en efecto, tanto del ateísmo como del moralismo religioso posteriores.

Sucede, efectivamente, que la religión griega tradicional, con su antropomorfismo radical, presentaba serias dificultades a un pensamiento evolucionado. Cuando en Esquilo o en Sófocles la divinidad se constituye definitivamente en fundamento de moralidad, ello no ocurre sin violencias, silencios ni restos de concepciones anteriores: lo hemos visto en Esquilo y lo veremos en Sófocles. Por eso en Heráclito y Jenófanes, precursores del racionalismo de la Ilustración, pero claramente religiosos

[204] Sófocles, *Antígona,* 1044; Eurípides, *Suplicantes,* 668; Eurípides, Fr. 266.
[205] Demócrito, B 147; Anaxágoras en Plutarco, *Pericles,* 6; Eurípides, *Helena,* 753 ss., *Andrómaca,* 1161 ss., *Ifigenia en Taúride,* 42 ss., Fr. 795; Antifonte, A 9; Sófocles, *Edipo Rey,* 709 ss.; etc.
[206] *Sobre la enfermedad sagrada,* 4; Eurípides, Fr. 266.
[207] Fr. 794.
[208] *Ión,* 1312 ss.

ambos, la divinidad viene a perder sus rastros antropomórficos y a identificarse con el *logos*. Razón humana y voluntad divina son así dos caras de lo mismo. Los sofistas y filósofos del siglo v siguen en cierto modo sus huellas, aunque inclinando la balanza del lado humano. Pródico y Demócrito [209], aunque muy alejados de la religión tradicional, ven en los dioses la encarnación de personas o fuerzas beneficiosas, aunque se trate en realidad de personajes históricos (en Pródico) o de símbolos (Atenea es para Demócrito la φρόνησις o pensamiento). Tenemos luego en Anaxágoras la atribución de carácter divino a su νοῦς o espíritu ordenador del cosmos [210], que ciertamente no sigue actuando después. Y en el *Sobre la enfermedad sagrada,* la famosa afirmación de que las enfermedades son al tiempo humanas y divinas, en el sentido de que no puede admitirse una causa remota que difiera en su esencia de la naturaleza del hombre.

Esta última afirmación nos introduce en un mundo más religioso que el de los pensadores anteriores, que en realidad no presentan más que un eco de antiguos intentos de moralizar la religión, pero carecen de fe en la acción de los dioses. Por aquí se llega a una cierta posición que, sin arrebatar al hombre la libertad en la decisión, cree que con ella toma posición frente a un mundo de valores que son al tiempo humanos y divinos. Cierto que esto ya lo sabía la religión tradicional, pero conservaba demasiado la fe en determinados elementos irracionales. Ciertamente, en Eurípides encontramos, junto a otras posiciones, una muy frecuente afirmación de la moralidad esencial de todo lo divino. Coincide esta posición con el moralismo y la interiorización de valores a que ya hemos aludido. La crítica euripídea de los ritos y de los mitos no siempre concluye en escepticismo [211], sino, más frecuentemente, en la afirmación de que se trata de mentiras de los poetas. Surge un concepto de Dios de tipo espiritualista y monoteísta [212], bien que aún vacilante, y una afirmación de que el dios solo obra de acuerdo con una moralidad que, de otra parte, es la misma que acepta la conciencia del hombre. Hemos de hablar con más detención en otro capítulo de esta nueva religiosidad. Aquí nos interesa hacer notar que tiene sus raíces en la primera sofística, combinada con elementos religiosos tradicionales. Porque en esta concepción la acción del hombre es libre y triunfa cuando actúa de acuerdo con una virtud que está en su propia naturaleza; pero, al tiempo, se ve en ese triunfo la protección de un dios. Se trata de una síntesis de

209 Cf. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, p. 186 ss.

210 Cf. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, 1952, p. 161. En contra Gigon, *La notion du divin...*, Genève, 1962, p. 147 ss.

211 Por ejemplo, en Fr. 795 y *Hécuba*, 193.

212 Cf., por ejemplo, *Troyanas*, 884 ss. y Fr. 593.

la antigua religión y el nuevo pensamiento, que está ya iniciada en Píndaro, en Esquilo y en Sófocles, pero que culmina en una de las posiciones que se encuentran en Eurípides; luego, en Sócrates y Platón.

De todas formas, tanto en esta posición como en la menos religiosa de otros pensadores, la definición de las normas de conducta se realiza a partir de lo humano. Es decir, no se trata de dictados de los dioses, quienes más bien, cuando se cree en ellos, tienden a adaptarse a la nueva moralidad. Esto es al menos lo que piensan los representantes de la Ilustración, porque hemos visto que, en la práctica, heredan de la época anterior los valores fundamentales, que extienden a toda la población ciudadana y completan con los nuevos valores del saber. Pero, desde su punto de vista, necesitan una nueva teoría del conocimiento de base puramente humana; no basta ya con la que se fundamenta en la aceptación de una mera sabiduría religiosa tradicional.

La teoría sofística del conocimiento ha sido objeto de muchos estudios y nos es imposible entrar aquí profundamente en ella. Nos interesa sobre todo hacer constar que su origen está en el deseo de justificar la teoría ético-política, no viceversa. Las exposiciones que parten de la teoría del conocimiento serán lógicamente admisibles, pero no acentúan debidamente cuál es el punto de arranque y el interés central de la Ilustración. Además, con frecuencia dejan muy incompleto lo relativo al pensamiento político. Desgraciadamente, este es el proceder común de los tratadistas. Conviene comparar el caso de Platón, para quien hoy se admite ya comúnmente que la teoría del conocimiento no es más que un intento de justificar la teoría ético-política, mientras que los tratadistas anteriores comenzaban su exposición de la filosofía platónica por la teoría de las ideas y apenas si concedían importancia al pensamiento político.

Todas estas filosofías —que conocemos principalmente por Demócrito, Protágoras, los tratados hipocráticos y Gorgias— señalan la dificultad de aprehender la verdad con nuestros sentidos y pensamiento —entre los cuales la distinción es vacilante a veces—. Demócrito afirma en diversas ocasiones esa dificultad e incluso la absoluta separación del hombre de la verdad [213]; Protágoras sustituye el concepto de verdad por el de lo conveniente para cada individuo o grupo; Gorgias, en su tratado *Sobre el no ser,* señala con agudeza los desajustes entre el ser y el pensamiento y entre el pensamiento y su expresión en palabras [214]. Sin embargo, es indudable que las sensaciones y el

213 B 6, 117.
214 Cf. también Anaxágoras, B 21.

pensamiento contienen elementos objetivos: para Demócrito las imágenes (εἴδωλα) que se desprenden de las cosas actúan directamente sobre nuestra alma [215]; para Protágoras, los principios de todo lo aparente están en la materia y los hombres perciben unos u otros según su naturaleza [216]; Gorgias acepta, en definitiva, la existencia de una verdad, difícil de descubrir, ciertamente, porque no es posible tener en cuenta a la vez todas las circunstancias [217]. Y como el filósofo y el sofista pretenden, en definitiva, un mejor conocimiento, que aumente la «virtud política», es lógico que todos ellos añadan una segunda etapa a la percepción de los datos inconexos y parciales que ofrecen los sentidos, mal diferenciados a veces de la *phronesis* o pensamiento. Esta segunda etapa es el momento de la decisión de que ya hemos hablado, y que se funda generalmente en la razón y solo en Gorgias introduce factores irracionales. En definitiva, es la sabiduría humana la que constituye el nuevo fundamento de la conducta [218]. Pero se tiene conciencia de sus limitaciones al hablar de lo verosímil y acertado en vez de lo verdadero, al recalcar la necesidad de la enseñanza, la posibilidad del progreso, etc.

El mayor peligro que tiene esta falta de carácter absoluto de la enseñanza de la Ilustración, inevitable en cuanto se plantea el problema del conocimiento a un nivel puramente humano, es el relativismo individualista. Tanto en Protágoras como en Gorgias es claramente visible la idea de que, según la naturaleza del que conoce o las circunstancias, aquel selecciona los elementos de lo conocido; aquí subyace la idea de la atracción de lo igual por lo igual. La verdad parcial de cada uno se identifica, de otra parte, con la justicia y con la conveniencia, conceptos inherentes al de naturaleza. Es la doctrina del hombre medida de todas las cosas de Protágoras y también, sin duda, de Demócrito [219], que lleva dentro de sí un germen individualista. En Gorgias la doctrina de la oportunidad (καιρός) es un equivalente.

Sin embargo, no hay que perder de vista la igualdad fundamental de la naturaleza humana, que posibilita un acuerdo en-

215 Demócrito, A 77.

216 A 14.

217 Gorgias, *Helena*, 1, 11; *Palamedes*, 35. La negación del ser en la primera proposición del *Sobre el no ser* no es, en mi opinión, más que una continuación paradójica del escepticismo de las otras dos proposiciones. Cf. también B 4 (la visión se produce por ἀπορροαί emanadas de los objetos).

218 Y del descubrimiento de la verosimilitud mediante la conjetura (τεκμαίρεσθαι). Su formulación está en Anaxágoras, B 21 ὄψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα. Sobre la ciencia sofística, cf. más detalles en el capítulo VIII de esta misma parte.

219 Y en Anaxágoras, cf. Fr. A 28.

tre hombres, ni el carácter solo vacilante de la oposición entre las naturalezas de grupos humanos. Los criterios morales básicos se consideran derivados de la naturaleza humana en general, aunque históricamente procedan muchas veces de la tradición anterior. Como otras veces, hemos de hacer notar que en la primera Ilustración están ciertamente los gérmenes de desarrollos posteriores relativistas y aun inmoralistas, pero que ella se basa todavía en criterios estables y generales, bien que abiertos al progreso y la discusión y no definidos de una manera absoluta desde criterios de fe y de autoridad.

Todo esto no puede sustituir a exposiciones más amplias de la teoría ilustrada del conocimiento, como las de Dupréel y Untersteiner. Pero añade, y esto es lo que aquí nos interesaba, el punto de vista nuevo de la relación con la teoría ético-política, sin la cual no puede comprenderse bien. El conjunto está presidido por la idea de la naturaleza humana, resumida en el *logos*. Este es el motor del conocimiento y el causante del éxito en la acción, sin que por ello se ignoren sus dificultades. Conocimiento, enseñanza y acción están aquí estrechamente relacionados, lo mismo que luego en Sócrates y Platón, pero sin prescindir aún de los valores exteriores y colectivos. Sobre la base de la teoría ético-política de la democracia religiosa, se fundamenta así otra nueva que pretende perfeccionar aquella construcción desde un plano puramente humano. No hemos dejado de notar las fisuras y los gérmenes latentes de desintegración; desintegración que, por otra parte, nadie podría afirmar que era ineluctable. También hemos hallado en la primera Ilustración los principios de un nuevo orden, religioso y con una moral interiorizada, y de un creciente humanitarismo. Pero lo que ahora nos importa ante todo es ver en su pensamiento una construcción positiva y no una mera crítica relativista y decadente, como tantas veces se pretende. Y una construcción positiva que halla en gran medida una expresión en la práctica en el régimen de Pericles. Esto es lo que vamos a ver en el capítulo próximo.

CAPITULO 4

Pericles y la democracia de su época

1. Análisis de la oración fúnebre.

En la oración fúnebre que Tucídides pone en boca de Pericles al terminar el primer año de la guerra del Peloponeso [1], el orador, como se sabe, hace fundamentalmente el elogio del sistema de gobierno ateniense y del carácter y manera de conducirse de este pueblo, del que son ejemplo los guerreros muertos. Ambos temas del discurso no están netamente separados, sino que para Pericles las virtudes del régimen de Atenas y las de su pueblo son una cosa y la misma: el ideal humano que propugna el discurso y que cree realizado en Atenas es creado por el régimen político y crea este régimen. Ideal humano y práctica política van estrechamente unidos, según hemos dicho y como venimos comprobando. En los casos en que no se expone de una manera completa una idea del hombre, de unos elementos pueden sacarse otros implícitos en ellos; es más, la concepción del hombre y de la política están siempre en relación íntima con la del mundo y lo divino [2].

Nada de extraño, pues, que las ideas de Pericles en el discurso citado constituyan un todo orgánico que se refiere a la conducta del hombre en sociedad y a la expresión política de la sociedad resultante. Decimos «ideas de Pericles» porque es sabido que el discurso en cuestión presenta, dentro del género a que pertenece, rasgos tan peculiares y, de otra parte, ideas tan inusuales en Tucídides, que es reconocido casi sin excepción

[1] Tucídides, II, 35 ss.

[2] Cf. algunas ideas sobre todo esto en «Ciencia griega y ciencia moderna», *Revista de la Universidad de Madrid*, 9, 1961, p. 300 ss.; y *supra*, p. 23.

como testimonio auténtico del pensamiento del estadista ateniense. Añadamos que hemos de ver que sus ideas coinciden con rigor con los datos comprobatorios que hemos de estudiar más adelante: lo que sabemos sobre las reformas constitucionales y la actuación política de Pericles; datos sueltos sobre su ideal de vida personal y manera de conducirse. Y también con la filosofía contemporánea (sobre todo la de Protágoras) que responde a su sistema político y humano, sobre la que ya hemos hablado. No hay, pues, duda de que en la oración fúnebre —completada con otros discursos y con algunos datos más en el propio Tucídides— encontramos un primer bosquejo del ideal político y humano de Pericles, tal como él mismo lo vio o lo creyó realizado en Atenas. Ni puede haberla de que ese ideal ha de presentar forzosamente rasgos coherentes, puesto que responde a una cierta filosofía, a un tipo de personalidad y a un *cosmos* político que son reflejos diferentes de una misma realidad. Ahora bien, la misión del estudioso moderno, en este caso como en otros paralelos, ha de ser forzosamente la de descubrir la relación entre los diversos elementos que lo componen, con sus fisuras, tensiones y aun contradicciones larvadas o con la reacción y modificación de unos bajo la presión de otros, así como su acoplamiento y síntesis. Para un estudio de esta índole es preciso apoyarse en los orígenes históricos del sistema. Esto es lo que haremos aquí con constante referencia a los capítulos anteriores. En los que siguen completaremos este estudio con el de la desintegración del sistema cuando predominaron las fuerzas centrífugas entre sus elementos, y con el de la salvación para el futuro de al menos una parte de sus logros. Pues es bien sabido que, en su conjunto, no sobrevivió mucho a la muerte del hombre que lo llevó a su máximo desarrollo y fue personalmente su mejor exponente. Las causas y aun los detalles de esta evolución vienen de dentro del sistema mismo, aunque, por supuesto, no prefijaran una evolución única ni fatal.

El tema central del discurso es la exposición de «el comportamiento mediante el cual llegamos a adquirir nuestras posesiones, así como el sistema de gobierno y la manera de ser por los cuales crecieron». El que ello haya sucedido así es la demostración de que no tiene razón la crítica espartana y oligárquica del régimen de Atenas, que, por el contrario, es (e implícitamente debe seguir siendo) un modelo. Es decir, la bondad del ideal de vida del hombre ateniense se demuestra simplemente por el poder (δύναμις) de Atenas. Aquí Pericles sigue simplemente la vieja concepción aristocrática [3] para la cual la *areté*

[3] Como contraste, nótese la actitud del moralismo platónico, radicado en el descubrimiento de lo subjetivo: Pericles y otros han hecho más poderosos a los atenienses, pero no mejores (*Gorgias*, 515 e).

o excelencia humana es inseparable del éxito; doctrina no inmoral, pero sí premoral. Es el éxito en la lucha el que prueba si el héroe homérico es realmente ἄριστος, excelente; y el éxito en los Juegos el que demuestra la *areté* del héroe pindárico, *areté* unitaria que abarca todas las facetas de la personalidad. Si aquí se añade que se trata de una *areté* al servicio de la ciudad, ello está ya en Tirteo [4]. Ni siquiera puede decirse que aquí la *areté* no es cosa de *physis* o naturaleza, esto es, heredada al nacer, como en la doctrina aristocrática: la «naturaleza» del γένος o estirpe se ha extendido a la ciudad (como en Tirteo) y las cualidades elogiadas se atribuyen a todos los atenienses. Lo nuevo está en el carácter completamente moderno y democrático de muchas de las *aretaí* que se integran en la *areté* del pueblo y el Estado atenienses y que en sí poco o nada tienen que ver con el ideal del valor guerrero.

Todo el discurso de Pericles está edificado, efectivamente, sobre la base de que los atenienses poseen dos órdenes de cualidades que, pese a las opiniones adversas, no son incompatibles. Por tanto, la unidad de los ἐπιτηδεύματα y τρόποι, «hábitos» y «carácter» aludidos no es otra que la de una síntesis equilibrada. La tesis de que dichos ἐπιτηδεύματα han llevado a Atenas a su actual poderío se dobla así con otra no exactamente equivalente: la existencia del segundo grupo de cualidades, el de origen moderno, no anula el antiguo valor guerrero y la antigua disciplina, no crea ἀκολασία o desenfreno [5]. Cuando al final del discurso [6] se vuelve a hablar de los éxitos de Atenas, se da explícitamente la siguiente cadena: τὸ εὔψυχον «el valor» crea τὸ ἐλεύθερος «la libertad» (aquí en el sentido de «independencia nacional») y esta engendra τὸ εὔδαιμον «felicidad», término anticipado antes como ὠφελία, ἀγαθά, es decir, prosperidad material, concepto que en la mentalidad griega tradicional va unido al de excelencia o *areté*. Es decir, el discurso está escrito a la defensiva, y bajo una antigua serie de conceptos que son mantenidos se introducen, un poco fraudulentamente, una serie de nuevos ideales de vida. La nueva *areté* será en realidad un equilibrio entre cosas diferentes: unas veces veremos que el antiguo valor de origen aristo-

[4] El vocablo ἀγαθός («el que tiene *areté*») continuó adherido durante la mayor parte del siglo v a la noción del éxito; su moralización (identificación con δίκαιος «justo» y referencia al mundo interior) fue un proceso largo y lleno de vacilaciones. Cf. A. M. Adkins, *Merit and Responsability*, Oxford, 1960, p. 244 ss.

[5] La ἀκολασία es la crítica principal que se hace al *demos*, por ejemplo, por Megabijo en Herodoto, III, 81; por el Pseudo-Jenofonte, *Const. de Atenas* (passim); por el propio Cleón (Tucídides, III, 37). Cf. *supra*, p. 83, e *infra*, p. 340; también Pohlenz, *Griechische Freiheit*, Heidelberg, 1955, página 35.

[6] II, 43.

crático es modificado por la presencia del nuevo, otras, y son las más, se trata de una mera yuxtaposición, un equilibrio en el que, sin rechazarse el ideal aristocrático más que en ocasiones (y estas relativas muy concretamente a Esparta), se combina en una cierta proporción con los nuevos ideales: el famoso φιλοκαλοῦμεν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας, «pues amamos la belleza con poco gasto y la sabiduría sin relajación» puede ser un buen ejemplo. Pero, sobre todo, Pericles sintetiza la mezcla equilibrada que es la *areté* ateniense en la famosa frase [7]: «afirmo que la ciudad entera es la escuela de Grecia y creo que cualquier ateniense puede lograr una personalidad completa [8] en los más distintos aspectos y dotada de la mayor flexibilidad, y al mismo tiempo el encanto personal» [9]. A continuación viene la «prueba» por el poderío (δύναμις) de Atenas.

Todos los elementos de esta construcción los hemos encontrado ya en la práctica y la teoría democráticas. La tesis de que el valor *(areté)* se traduce en acción no es solamente aristocrática, como acabamos de recordar, sino que también la hemos encontrado unida a la interpretación usual de las guerras médicas y a toda la filosofía de Esquilo. La unión de virtudes tradicionales y modernas nos es ya conocida por Esquilo, pero sobre todo por los teóricos de la democracia laica, como Pródico y Gorgias. Había una amplia vía por la que el patriotismo entraba en la ideología de estos, a saber, la doctrina de la íntima adhesión al *nomos* respaldado por la naturaleza; la unión de conocimiento y acción era también un rasgo que les caracterizaba, según hemos visto. No se nos escapaba tampoco que la unión de las virtudes modernas y las tradicionales no tenía lugar, a pesar de todo, sin una cierta incoherencia. Como se ve, Pericles se encuentra en su oración fúnebre en la misma línea ideológica de los teóricos de la democracia. Pero se ve forzado a descender a detalles más concretos y a enfrentarse más directamente con la realidad, por lo que su doctrina se verá puesta duramente a prueba en el discurso, cuyo análisis hacemos a continuación.

Conviene después de esto que examinemos en primer término toda la parte del discurso en que, con ayuda de recursos de estilo tomados por Tucídides (¿o ya por Pericles?) de la sofís-

[7] II, 41: ξυνελών τε λέγω τήν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν εἶναι καὶ καθ' ἕκασον δοκεῖν ἂν μοι τὸν αὐτὸν ἄνδρα παρ' ἡμῖν ἐπὶ πλεῖστ' ἂν εἶδη καὶ μετὰ χαρίτων μάλιστ' ἂν εὐτραπέλως τὸ σῶμα αὔταρκες παρέχεσθαι. Obsérvese que es una posibilidad, por eso hablo arriba de ideal.

[8] Incluyendo el concepto de la capacidad de autodefensa y éxito guerrero.

[9] Sobre la idea democrática del *metron* y la *isonomia*, cf. *infra*, página 333 ss. (y *supra*, p. 103, sobre Alcmeón de Crotona).

tica, se van alineando por parejas las dos series de conceptos —los tradicionales y los de origen ilustrado— que se trata de hacer compatibles. Añadiremos simultáneamente datos procedentes del final del discurso y otros referentes a Pericles que da el propio Tucídides, para tratar así de precisar en qué medida el equilibrio que representa el ideal de Pericles se basa en buenas premisas y en qué otra contiene incoherencias más o menos peligrosas para su futuro.

La realidad es que el punto de partida puramente humano de los análisis de Pericles en la oración fúnebre, coincidentes con los de los sofistas que hemos estudiado, es decir, su enfoque racionalista y humanitario, ofrecía en el detalle no pocos puntos de roce con las instituciones tradicionales de la democracia, fundadas en buena medida en una mentalidad y una sociedad en buena parte aristocráticas todavía. La dinámica íntima de las nuevas ideas no casa exactamente con la moral agonal ni con la mentalidad imperialista, las diferencias reales entre clases o grupos sociales y las exigencias de la estabilidad de la ciudad-estado. El mismo esfuerzo de Pericles, requerido por su posición a la defensiva y porque se encontraba en una situación concreta que no permitía los fáciles silencios del puro teórico, traiciona una tensión difícil entre las fuerzas que actúan en el nuevo Estado. El análisis del discurso revelará en él la ideología sofística ya conocida por nosotros, pero también los problemas internos de esta y, además, los derivados de su inserción en un Estado ya conformado por las realidades históricas. La coincidencia casi completa entre ideología y práctica en la época de la democracia religiosa se trocará ahora en problema y el divorcio se acentuará más cada vez. Debajo de la oración fúnebre late un drama que es el mismo de toda la vida de Pericles, amante de la libertad y de la paz y cabeza de un imperio que se embarca en una guerra catastrófica. Es posible que el futuro pudiera haber sido otro, quizá con solo que no hubiera muerto prematuramente el caudillo ateniense; en todo caso, los problemas entre los que se debatió están bien claros en la oración fúnebre si se la lee con una cierta detención.

Damos a continuación una relación, seguida de nuestro comentario, de los principales pares de conceptos que Pericles estima conciliables; unas veces permanecen frente a frente, otras se influyen recíprocamente y se modifican.

1. Igualdad y prestigio. Pericles propugna igualdad, compatible con diferencias basadas en el prestigio (ἀξίωμα). Aunque el régimen de Atenas se llama democracia porque mandan los más —se nos dice—, todos tienen igualdad (τὸ ἴσον) para resolver las diferencias privadas. Con ello se alude a la isonomía, término más antiguo que el de democracia y que se refiere no a

la fuente del poder, sino al ideal del régimen. En otro pasaje del discurso [10] el término ἴσον («igualdad») se refiere ya a la deliberación puramente política y se acopla con el de δίκαιον «justicia»: es justa la decisión de la ciudad que toma en cuenta el interés de todos los ciudadanos. En suma: el ideal de igualdad de la nobleza, que cuida de mantener entre sus miembros un equilibrio que evite que el exceso de poder de uno de ellos degenere en *hybris,* o sea, abuso lesivo para los demás y que viola normas de origen divino, y en tiranía, que es su manifestación política (los espartanos se designan a sí mismos como los ὅμοιοι o «iguales»; recuérdense los pares de la nobleza europea), se ha extendido ahora a todo el pueblo. Justicia *(dike)* no es ya una sanción impuesta por Zeus a determinadas transgresiones del orden divino (violación del juramento, homicidio, abuso de poder o *hybris),* sino un principio de igualdad que resulta del deliberar (βουλεύεσθαι): en vez de representar un principio monárquico y religioso, es democrática y resultante de un acuerdo humano. En suma: la idea de la igualdad coincide en el discurso con la de la democracia laica que estudiamos en el capítulo precedente.

Sin embargo, hay que añadir que la isonomía sufre una restricción de origen tradicional. Al igual que en las aristocracias la igualdad de los nobles no era obstáculo para que de entre ellos destacaran algunos con una «virtud» *(areté)* sobresaliente, también aquí se nos dice que hay grados de «virtud» y que los que destacan en ella son honrados con preferencia; son gentes que tienen mayor ἀξίωμα «prestigio», es decir, al tiempo que «virtud», fama (εὐδοκιμοῦντες). El esquema es en principio absolutamente aristocrático; la «virtud» es algo unitario que no necesita ulterior precisión y va acompañada de poder y fama —ideal homérico y pindárico—. De un modo semejante, en otro discurso de Pericles [11] se hablará de la ἀξίωσις de Atenas [12]. El principio está traspuesto a la esfera internacional, en la que juega ampliamente: es la *areté* superior de Atenas, realizada en δύναμις «fuerza» y ἀξίωσις «prestigio» (reconocimiento de esa cualidad privilegiada) la que justifica su mando sobre los aliados.

Solamente ocurre que esta tesis tradicional no es tan fácil de compaginar con la idea de la igualdad. Cierto que Protágoras había adaptado las ideas precedentes al ideal democrático, haciendo de la «virtud» que da el mando el resultado de la combinación de naturaleza y ciencia, es decir, quitándole todo rasgo hereditario (nobleza) o externo (riqueza), etc. Pero en la prác-

[10] II, 44.
[11] II, 61.
[12] Sobre su gloria, que funda ese prestigio y deriva de él, cf. Pericles en Tucídides, II, 64.

tica la «virtud» que es elevada al mando lleva indisolublemente unidos rasgos tradicionales. En política internacional la actuación de Atenas se basó en su poderío, pese a las atenuaciones que se intentaron y que luego veremos [13]. En política interior sucede que en la práctica el «prestigio» no acompaña solamente a la excelencia de «virtud», sino también (normalmente en combinación con ella) a la pertenencia a la antigua nobleza. En las aristocracias la igualdad de derechos y deberes es compaginable con la dirección de personalidades relevantes (con tal que mantengan un cierto μέτρον o «medida») y no se presta consideración al resto; ahora se piensa en el conjunto de la ciudad de un modo análogo, pero queda una huella de las antiguas diferencias, tanto por prestigio tradicional como porque es la aristocracia la que por sus dones de fortuna y experiencia política y militar está más capacitada para llevar el mando. En suma: Pericles no dice toda la verdad cuando funda el «prestigio» de que habla exclusivamente en la «virtud» igual que Protágoras. Por eso ha de introducir inmediatamente una corrección: el pobre no es impedido de «hacer bien» a la ciudad por su «falta de prestigio» (ἀξιώματος ἀφανείᾳ). En una aristocracia la riqueza es una nota más de la «virtud»; Pericles admite ahora, por lo menos teóricamente, la disolución de este lazo. En otro pasaje se nos dice que «utilizamos la riqueza como el medio para la acción más que como motivo de jactancia, y no es vergonzoso entre nosotros confesar la pobreza, sino que lo es más el no huirla de hecho». Pericles considera la exhibición de la riqueza por el noble —que con ello no hace más que exteriorizar su *areté*, piénsese en los gastos en los Juegos o en el equipo de guerra; Atenas misma actúa así al erigir los monumentos deslumbrantes de la Acrópolis— como una jactancia. Yendo más lejos que Solón, que quería enriquecerse, pero sin injusticia [14], afirma que la pobreza no es deshonor, con lo que rechaza al menos en un punto los juicios de valor tradicionales. El ideal es enriquecerse con el trabajo, como en Hesíodo [15], con apartamiento consciente del ideal aristocrático —tan vivo aún, por

[13] Por lo pronto notamos que Pericles exige en I, 140 (y era su política) que Esparta trate con Atenas ἀπὸ τοῦ ἴσου, con igualdad. Esparta reclama frente a Atenas el principio del ἀξίωμα, que Atenas sigue respecto a sus aliados; y pide que estos aliados sean autónomos, es decir, iguales que Atenas.

[14] 1, 7 ss.

[15] Es el tema de *Los trabajos y los días*, pero cf. sobre todo el famoso verso 311 ἔργον δ'οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δὲ τ'ὄνειδος, que Platón, *Carmides*, 163 b-c, fue incapaz de comprender. El elemento de *dike* de Hesíodo y Solón está implícito en Pericles.

ejemplo, en Platón—; entre tanto, la pobreza no es señal de falta de *areté*, ni impide actuar en política [16].

De otra parte, la aparente unidad de la *areté* reflejada en él se rompe en otro pasaje, perteneciente al tercer discurso de Pericles. Es sabido que Tucídides explica el poder del propio Pericles precisamente por su «prestigio» (ἀξιώματι), mientras que, según él, los sucesores de Pericles eran «más iguales entre sí» (ἴσοι πρὸς ἀλλήλους) [17], lo que provocó demagogia y anarquía. Pues bien, Pericles expone sus cualidades [18] como unión de inteligencia para conocer lo necesario, capacidad de palabra para exponerlo, amor a la ciudad e incorruptibilidad. Hay, pues, un elemento intelectual y discursivo que se añade a la «virtud» aristocrática. Junto a él existe, aunque no mencionado, un elemento tradicional (familia) que, según decíamos, no cuadra con la teoría según la cual la *areté* es puramente mérito personal, como teoriza Protágoras, y, en la letra, también la oración fúnebre.

Así, pues, pese a todas las correcciones, la impresión que produce la teoría de Pericles es que, junto a la idea de igualdad, limitada por la existencia de capacidades diferentes, subsiste un amplio elemento aristocrático que atribuye el poder al prestigio tradicional, unido a la riqueza y las clientelas; en realidad, en los mismos regímenes aristocráticos, pese a la igualdad básica de la clase dirigente, estos factores se aliaban al mérito personal para configurar la idea de un mayor o menor ἀξίωμα (y poderío político, en consecuencia), pero ahora pesan más en cuanto que, al admitirse a todo el pueblo en el gobierno, las diferencias de fortuna y demás son mayores. La situación política en Atenas es demasiado compleja como para encerrarla en la fórmula de una pura «virtud» personal aceptada libremente como razón para el poder político y un poder político que a su vez acepta libremente las limitaciones que implica la idea de la igualdad. La unión en Pericles del prestigio tradicional y el personal es un elemento político que puede desaparecer con él [19]. No hay una teoría clara de cómo funcionará la constitución

[16] Es especialmente patético el tema de la pobreza en la Colección Teognídea. Una y otra vez se insiste en que el pobre «tiene la lengua atada», no puede actuar en política, se envilece (vv. 173 ss., 266 ss., 649 ss., 669 ss.); es un escándalo que en ocasiones la pobreza se una al noble o la riqueza al hombre del pueblo (386 ss., 523 ss., 683 ss., 1061 ss.). En algún raro pasaje (179-80) aparece una concepción semejante a la de Pericles; se trata, como se sabe, de una antología muy mezclada.

[17] II, 65.

[18] II, 61.

[19] En la teoría de la democracia de Protágoras hay, por supuesto, únicamente diferencias de *areté* (junto a la «justicia» y «respeto» común a todos los hombres, que posibilitan la democracia); pero no entra el «prestigio» tradicional.

cuando ambos «prestigios» se disocien; la teoría de la *areté* y el ἀξίωμα es en sustancia ambigua y vacilante.

2. Libertad y ley. El segundo de los temas del discurso que vamos a estudiar es el de la libertad (ἐλευθέρως) en la vida pública y privada, en la que cada uno vive καθ'ἡδονήν «según su placer», sin incurrir en pérdida de derechos (ἀτιμία) ni en la crítica pública; frente y junto a ella está el no violar la ley (οὐ παρανομοῦμεν) y ello por miedo (δέος) y obediencia (ἀκροάσει). La ley sigue siendo el «rey de todos», como en la sociedad aristocrática que canta Píndaro [20], el «dueño», como ocurría en Esparta [21]. El pueblo debe temerla, como dice Atenea en Esquilo [22]. Pero junto a ella aparece la exigencia de un amplio margen de independencia en el comportamiento público y privado: esto es nuevo, desde luego, por lo que respecta a la masa del pueblo; nuevo frente a Esparta (que es la aludida) y frente a las aristocracias tradicionales incluso. Efectivamente, la esfera del *nomos* en cuanto norma social envolvía la vida toda, incluso la diversión en el banquete, la manera de pasar el tiempo libre, la poesía. Si, naturalmente, se ha ido ya poco a poco creando una esfera libre del *nomos* (piénsese en las innovaciones del pensamiento en lírica o filosofía; en la vida libre y muelle de los jonios; etc.) o aun contraria a él, lo importante es que aquí se pide el reconocimiento de la primera para la totalidad de la nación. El ideal aristocrático es el del *cosmos* en que todo está regulado. Es más, la dureza del *nomos* primitivo está atenuada en dos puntos: a) la primacía dada a las leyes ἐπ'ὠφελίᾳ τῶν ἀδικουμένων «en beneficio de los que sufren la injusticia», es decir, al ideal de la justicia; y b) los ἄγραφοι νόμοι o leyes no escritas pierden su prestigio religioso y su sanción es solo la αἰσχύνη ὁμολογουμένη «una vergüenza manifiesta» [23]. Con esto el *nomos* queda abierto a la perfección para hacerlo justo y humano, pues no hay un principio que lo haga inalterable; la coincidencia con la sofística no puede ser más completa. Y, sin embargo, la ley conserva ese carácter temible y misterioso que Esquilo defendía todavía como necesario, tomándolo de un pasado remoto. La ley, aunque institución humana, ha de tener precisión, sin duda, para subsistir, de que se le atribuya una especie de valor autónomo que engendre el respeto; es un resto de su antiguo carácter sacral.

20 Νόμος ἁπάντων βασιλεύς, Píndaro, Fr. 169.

21 Palabras de Demarato a Jerjes (Herodoto, VII, 104).

22 *Euménides*, 691.

23 Sobre los ἄγραφοι νόμοι véase Ehrenberg, *Sophokles und Pericles*, Munich, 1956, p. 53 ss., quien deduce muy bien que la expresión viene de Pericles del hecho de que también se la atribuya Pseudo-Lisias, VI, 10. Su contenido era evidentemente el mismo que el de los ἄγραπτα ... θεῶν νόμιμα de Sófocles (*Antígona*, 450 ss.; cf. también *Edipo Rey*, 863 ss.), solo que está visto desde un punto de vista laico. Esta es la opinión de Ehrenberg.

A la larga este respeto se perderá como consecuencia de la consideración puramente humana y, por tanto, relativista.

3. Trabajo privado y dedicación pública. Una cierta relación tiene con lo anterior el punto que incluyo a continuación, aunque procede de un pasaje distinto del discurso [24]. Atenas hace compatible el trabajo privado con la ocupación en la vida pública. En un régimen aristocrático, la actividad política la ejercitan esencialmente los nobles, mientras que el ciudadano común tiene una actividad puramente productiva; útil, desde luego, para la ciudad, pero incompatible con la vida pública (cf. punto 1). El caso extremo es Esparta: el espartano vive de la renta que le entrega el hilota, que cultiva sus tierras. En Atenas, por el contrario, todo ciudadano tiene que atender al autogobierno de la ciudad o será tildado de ἀχρεῖος «inútil». Todo ciudadano tiene derecho a dedicarse a sus asuntos privados, lo que coincide otra vez con el punto 2. Hallamos de nuevo la extensión a toda la población de un principio de la clase noble —llevar el peso del gobierno y la defensa del Estado, ya que ahora todos son «iguales»—, junto a la limitación de la esfera de lo normativo y a la eliminación de conceptos que hacían imposible el nuevo principio. En definitiva, la eliminación del criterio de la pobreza o trabajo manual era inevitable si se quería hacer ciudadanos efectivos a todos los atenienses, que es el centro de la idea democrática. Así se han hecho conciliables [25] (y esta vez de una manera definitiva) dos principios que funcionaban como antitéticos.

4. Nivel material y espiritual elevado y trabajo. No sin relación con todo lo anterior está el que Pericles se gloríe de los recreos y placeres del espíritu —juegos, fiestas, edificios suntuosos— y de la abundancia y lujo de Atenas, considerándolos como no incompatibles con el πόνος —trabajo en lo público o privado—; son más exactamente πόνων ἀναπαύλας «descanso en el trabajo». Se trata otra vez de un ideal de los nobles y los tiranos que ahora se extiende al pueblo. Las aristocracias tradicionales nada podían objetar en principio a esta combinación de elementos que ellas mismas practicaban. La alusión es a Esparta, que ha empobrecido el ideal humano con una disciplina innecesaria. Una concesión a ella es la de la εὐτέλεια «baratura» que, con bastante inexactitud, por lo menos en lo que a la construcción de edificios públicos se refiere, atribuye Pericles al amor de Atenas por la belleza. El no menos famoso φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας «amamos la sabiduría sin relajación» va, en cambio, dirigido a

[24] II, 40.

[25] Esto presupone la doctrina de Protágoras de que la virtud política es enseñable (cf. Platón, *Protagóras*, 323 c ss.), doctrina que no admitía la aristocracia.

todos los sistemas aristocráticos; al aludir a la nueva sabiduría racional hace conciliables cosas que todos ellos repugnaban unir. Pero de esto hablaremos en otro apartado.

5. Comodidad de vida y valor personal. Antes de llegar a él, pero ya en contacto con este orden de ideas, señalemos la fuerte insistencia de Pericles en unir no ya la libertad y el respeto a la ley o la ocupación privada y la pública o el placer del cuerpo y espíritu y el trabajo y esfuerzo en general, sino más directamente la vida cómoda y libre (ῥᾳθυμία, ἀνειμένως διαιτώμενοι), la riqueza (πλοῦτος) y los viejos ideales del valor (τὸ εὔψυχον), la audacia frente al peligro (ἐπὶ τοὺς ἰσοπαλεῖς κινδύνους χωροῦμεν... μηδ'ἀτολμοτέρους... φαίνεσθαι). Aquí Pericles ataca principalmente a Esparta y su feroz disciplina, su perpetua preparación para la guerra; menos directamente, a las demás aristocracias. Se trata de una afirmación sin explicación ni razonamiento alguno: el poderío de Atenas es su prueba. Se habla simplemente de τρόποι ἀνδρείας «costumbres de valor». Sin embargo, en este y en el siguiente discurso se nos presentan dos justificaciones de ese valor: la de que es necesario para el mantenimiento de la ciudad, de la que deriva la prosperidad de los ciudadanos, por lo que el criterio de buscar el placer no hace más que desplazarse (la incomodidad de la guerra es un medio para llegar a él)[26], y la de los viejos temas tradicionales del castigo del enemigo[27], de la gloria[28], del amor a la ciudad[29]. Pericles une a su ciudad los temas que la vieja aristocracia unía, al mismo tiempo que a su ciudad, a la conciencia de la estirpe. Falta por ver si ello es suficiente para contrapesar el individualismo fomentado por la ampliación de la esfera de lo individual y las fuerzas que oponían a los diversos grupos, de cuyo problematismo vimos algo en el punto 1: llegó un momento en que se vio en el «prestigio» de los nobles algo que iba contra la igualdad y los primeros a su vez vieron en esta igualdad algo que iba contra su «prestigio». Antes de pasar a otro punto, conviene notar que, en definitiva, la meta que propugna Pericles no es otra que el placer y la seguridad del individuo: el Estado es un puro medio para conseguirla, aunque todavía esté ayudado por factores de tipo tradicional y emocional. No existe intento alguno por crear un nuevo sistema de valores absolutos interiorizados, como el de Sócrates y Platón. Pericles coincide con los sofistas y, como ellos, no ve el riesgo que a la larga se crea para el Estado. Su búsqueda de «lo conveniente» (en suma: bienestar e independen-

[26] II, 43, 60 ss. Piénsese en la teoría del «cálculo del placer» de «los muchos» y Protágoras en Platón, *Protágoras*, 357 a.

[27] II, 42.

[28] II, 43.

[29] II, 41, 43, 60.

cia individuales y nacionales) mediante valores absolutos tradicionales que antes eran un fin en sí, entraña un riesgo para estos valores, pese a las afirmaciones del discurso.

6. Razón y acción. Pero la más importante de las antítesis conciliadas que aparecen en el discurso de Pericles es la que opone el uso de la razón y la deliberación a una acción decidida y vigorosa. Algo anticipamos sobre ella en el punto 1 (cualidades de Pericles) y en el 4 (amor ateniense a la sabiduría sin relajación). Ese «juicio» ateniense (κρίνομεν) se define por el criterio de la rectitud [30], es decir, por el de lo que es más conveniente en cada caso, y por el de «lo que es preciso» [31]. Aquí volvemos a encontrar términos cuyo uso por Protágoras y Demócrito ya conocemos. No se busca una verdad absoluta, sino una operativa y pragmática que favorece las conveniencias de la ciudad [32]. Concretamente, la mayor parte de lo que se dice en los discursos de Pericles, recogidos en I, 140 ss., y II, 60 ss., está destinado a probar que es completamente lógico esperar un triunfo sobre Esparta y, por tanto, no ceder a sus exigencias y hacerle la guerra. El valor debe estar iluminado por la inteligencia y entonces, al tener conciencia de sus fines y posibilidades, es mucho mayor. «La inteligencia, por la conciencia de superioridad que da, hace más firme la audacia, estando neutral la fortuna» [33]. Esta es la tesis de Tucídides; pero también, indudablemente, la de Pericles: una política y un valor inteligentes, con el solo límite de la τύχη o fortuna, esto es, del elemento irracional [34]. Es, ya lo sabemos, la tesis sofística. Sin embargo, tiene dos limitaciones; los antiguos factores instintivos y tradicionales del valor subsisten, como vimos; y en II, 60 ss., se ve claro que, contra lo que se dijo en la oración fúnebre, no se trata tanto de una cualidad general de Atenas como de un ideal y una cualidad de Pericles, que contrasta con la movilidad del pueblo, que se deja arrastrar por motivos emocionales. El valor sereno del caudillo aristocrático, su γνώμη, νόος o don de decidir rectamente en un momento dado [35], está en el fondo; pero hay una racionalización, además del intento de extender la doctrina a la totalidad de los atenienses. Con todo, el nuevo concepto del valor y de la capacidad política no es más que un intento de sustituir a los que venían funcionando desde época aristocrática; quedará por ver si tiene éxito efectivo cuando estos vayan

30 ὀρθῶς, II, 40; ὀρθόν, II, 61.
31 ἃ δεῖ, II, 40.
32 Cf. *supra*, p. 225, sobre iguales ideas en la sofística.
33 II, 62.
34 Cf. *supra*, p. 246, sobre esta idea en la sofística (también en Sócrates, p. 519).
35 Cf., por ejemplo, Teognis, 36, 60, etc.

siendo desplazados, como es la tendencia y como efectivamente ocurrió.

También es importante notar que el uso de la razón no propugna la búsqueda de una verdad absoluta, sino de un resultado eficaz, adecuado a las circunstancias y dirigido a la salvación de la ciudad y la prosperidad de sus habitantes. No existe otra norma de conducta ni otro criterio de juicio. Se trata de un pragmatismo de raíz relativista que halla su exposición teórica en la sofística, sobre todo en Protágoras, como ya vimos. En el fondo, abre el camino a la negación de cualquier valor absoluto, aunque se crean valores válidos para circunstancias determinadas y aun otros generales que se consideran dependientes de la naturaleza humana.

7. Humanitarismo pacifista e imperio. Finalmente, tenemos una última dualidad más bien implícita: la que existe entre el imperio ateniense (junto con la capacidad de defenderlo, o sea, una vez más, la vieja *areté* tradicional más o menos modificada) y el humanitarismo democrático. Este humanitarismo lo hemos hallado ya en el interior bajo la forma de igualdad, de justicia, de ampliación de la esfera de lo no sujeto a norma, de hincapié en el contrapeso de τέρψις «placer» puesto al trabajo, de razón; y se nos ha dicho que no era incompatible con los viejos ideales de valor, sentido comunitario, atención al prestigio tradicional. Veíamos que a veces ello no sucedía sin cierta incoherencia que amenazaba el futuro de la construcción. Pero ello es más patente cuando nos referimos a la política exterior, el punto más débil de la ideología de la Atenas democrática [36]. En la oración fúnebre existen dos interpretaciones contradictorias de la misma, a las que se añade una tercera en los otros dos discursos de Pericles y en otros lugares de Tucídides:

a) En II, 40, se dice que Atenas gana amigos haciéndoles favores: es el ideal de ayuda al débil que impera en política interior y que aquí se traslada a la exterior. La idea de Pericles viene a ser que el éxito de otros sistemas (oligárquicos) en hacer dependientes de ellos a otros Estados lo logra Atenas con sus propios métodos: prestar ayuda sin atención al propio provecho. Se trata de la justificación que pudiéramos llamar oficial del imperio ateniense (Atenas se pone a la cabeza de los jonios a petición de ellos y los defiende de Persia). Esta explicación falta en Tucídides [37], pero es la normal en los autores de oraciones fúnebres y panegíricos y en los trágicos, para quienes Atenas es por excelencia la ciudad que ayuda desinteresadamente al

[36] Cf. C. Hignett, *A History of the Athenian Constitution*, Oxford, 1958, p. 248, y más arriba, p. 139 ss.

[37] Salvo en cuanto los oradores atenienses (I, 175; VI, 82) hacen notar que los jonios vinieron a buscar la ayuda de Atenas.

perseguido. Pericles no hace más que repetirla, pues es anterior a él [38]; el que falte en otros pasajes de Tucídides [39] es una prueba más del carácter fidedigno de la oración fúnebre. Ya en la oración fúnebre por los muertos en la campaña de Samos habría sostenido Pericles ideas semejantes si es cierta la reconstrucción de L. Weber [40].

b) Pero esta explicación «democrática», si encierra alguna verdad, no es toda la verdad. Por ello junto a ella coexiste en la oración fúnebre otra ya aludida [41] que se basa en el ἀξίωμα de Atenas y que hay que considerar también propia de Pericles, puesto que responde a sus ideas sobre política interior. Cuando a su muerte la idea de igualdad se impuso decisivamente sobre la del ἀξίωμα, el desequilibrio entre la construcción interior y la exterior se hace patente.

c) Efectivamente, Cleón sacará las consecuencias de esta situación en el discurso que le atribuye Tucídides pidiendo la condena de los mitilenios rebeldes contra Atenas y luego sometidos [42]: la democracia es incompatible con los métodos necesarios para mantener un imperio. En el tercer discurso de Pericles se concibe igualmente la relación entre Atenas y sus aliados como una relación de fuerza [43] e igual hacen otros oradores en Tucídides [44]. Se trata, sin duda, del punto de vista de Tucídides, no del de Pericles [45]; pero ya en vida de Pericles y aun desde antes hay una tendencia clara a convertir a los aliados en vasallos y se domina las rebeliones por la fuerza. La filosofía de este punto de vista, cuando llegó a formularse, es bien un pragmatismo político [46], bien la justificación de la fuerza en cualquiera de sus manifestaciones; filosofías bien opuestas a la de Pericles, pero que, sin embargo, no están lejanas de su exaltación tradicional del valor guerrero premiado por la gloria y del poderío de Atenas [47]. Cuando Calicles formuló esta segunda filoso-

[38] Sobre todo esto cf. A. M. M. Jones, *Athenian Democracy*, Oxford, 1957, p. 63 ss., y sobre todo H. Strasburger, «Thukydides und die politische Selbstdarstellung der Athener», *Hermes*, 86, 1958, p. 17 ss. También *supra*, p. 132.

[39] En el primer discurso de Pericles (I, 76 s.) se dice que el dominio de Atenas es más justo de lo que permitiría su fuerza: se trata de un eco de la misma idea.

[40] «Perikles samische Leichenrede», *Hermes*, 57, 1922, pp. 375-95.

[41] Cf. *supra*, p. 140.

[42] III, 37.

[43] Cf. Tucídides, II, 63.

[44] I, 175 ss.; V, 85 ss.; VI, 82 ss.

[45] Cf. n. 39.

[46] Así en Tucídides, cf. *infra*, p. 398 ss.

[47] Pericles habla de una guerra defensiva, pero todo ello es aplicable a cualquier otra.

fía [48], es claro que es aplicable tanto a lo interior como a lo exterior: el propio Cleón y los demagogos que le siguieron prescindieron de la concordia buscada por Pericles mediante la razón, e igual los oligarcas.

En suma: la oración fúnebre, que encubre en cierto modo el conflicto latente entre las fuerzas activas prerracionales y el racionalismo democrático en lo que se refiere a la política interna, es aún mucho más vaga e incoherente en lo relativo a las relaciones entre Atenas y sus aliados. Si la situación de hecho encierra tan grave peligro, ello se debe a lo que decíamos arriba: en Grecia no son admisibles en esta época criterios de conducta distintos en lo privado y público, nacional e internacional. La democracia necesitaba el imperio, que respondía a una concepción antigua, pero vivaz, y que posibilitaba económicamente la elevación del nivel de vida del pueblo. Si en época moderna hemos conocido situaciones semejantes en que la democracia interior se ha combinado con el imperio exterior —aparte del papel histórico del hecho, que es otra cuestión distinta— sin graves deterioros de la primera, en Atenas la política exterior se implicó de tal modo con la interior que acabó por arruinar la democracia, e irónicamente fue el partido democrático el más imperialista en lo exterior. Pero de esto no podemos ocuparnos aquí todavía.

8. La mujer. La religiosidad tradicional. A continuación señalamos dos aspectos del discurso en que encontramos una ideología determinada no enmarcada en antítesis alguna:

a) La mención de la virtud femenina en II, 45, en que Pericles se expresa en un tono extrañamente reaccionario: la mujer debe no ser conocida entre los hombres ni para bien ni para mal. Se trata de una convencional *areté* heredada de la sociedad aristocrática y desarrollada luego por la democracia. A la mujer no le llega apenas nada de la nueva corriente de liberalización y racionalización. Tenemos motivos para pensar [49] que Pericles iba más delante que su tiempo y coincidía con la concepción más humana que se trasluce en Eurípides y que es la que responde a las ideas del discurso [50]; pero, evidentemente, una oración fúnebre no era la ocasión adecuada para defender el nuevo ideal femenino, que iba a encontrar una resistencia excesivamente fuerte.

b) En cambio, es extraño en el sentido contrario el que Pericles no haga ninguna concesión a la mentalidad religiosa

[48] Que no hace más que dar forma filosófica y cerrada a ideas predemocráticas que están, por ejemplo, en el fondo de la *Constitución de Atenas* del Pseudo-Jenofonte.

[49] Cf. p. 310 sobre su relación con Aspasia.

[50] Cf. sobre ella *infra*, p. 379 ss.

tradicional, tan arraigada en el pueblo de Atenas. En el capítulo 42 se atribuye la muerte de los atenienses caídos a un «breve instante de azar» (δι'ἐλαχίστου καιροῦ τύχης); en el 43 se alude a los cambios de fortuna con la palabra neutra de μεταβολή «cambio»; ninguna alusión al influjo de la divinidad en estos cambios, reconocido por la religión tradicional de la época aristocrática y la democrática (piénsese en Sófocles). No se argumenta en contra, ciertamente, pues la τύχη o fortuna se considera a veces como una manifestación de lo divino [51]; pero al no manifestarlo claramente, se desprende indudablemente que Pericles no da fe a esta interpretación. En el tercer discurso, la peste es para Pericles lo único «fuera de lo esperado» [52], no conforme a la previsión racional: equivale al uso de τύχη en ciertos pasajes del *Corpus Hippocraticum* [53] y del propio Tucídides [54]; es claro, pues, que Pericles se refiere a un puro resto irracional y que su postura coincide con la del *Corpus Hippocraticum* y Tucídides. Por ello, cuando a continuación se añade que se debe «sufrir con la resignación de algo que es inevitable las cosas de origen divino» (τὰ δαιμόνια), parece claro que se trata de un uso del vocablo puramente tradicional. Con esto, por lo demás, no queda contestada la duda de si Pericles llega a un concepto más depurado y abstracto de la divinidad —como es el caso de Anaxágoras y del autor del *De la enfermedad sagrada*, entre otros— o no —como parece ser el de Tucídides—. Sobre esto volveremos. En todo caso, no cabe duda de que es en el terreno de la religión en el que Pericles va más lejos al propugnar los nuevos ideales; no hay equilibrio compensado ni formal, sino dominio absoluto del punto de vista racional. Como en la sofística, el hombre queda absolutamente solo organizando su vida, su sistema de gobierno, sus relaciones con otros Estados. Y hay optimismo respecto al éxito que ha de tener —que ya tiene en Atenas— en la empresa.

Con esto terminamos nuestro análisis de la oración fúnebre y demás testimonios complementarios. La ideología de Pericles queda perfilada, aunque subsisten rasgos que completar: el estudio de nuestras fuentes sobre la obra y la vida de Pericles añadirá algunos. Pero es ya, creemos, suficientemente clara. Pese a las ambigüedades de expresión o de concepto, que hemos pro-

[51] Cf., por ejemplo, Píndaro, *Ol.* XII, 2 (y H. Strohm, *Tyche*, Stuttgart, 1954, p. 25 ss.); Esquilo, *Persas*, 345 s.; la θεῖα μοῖρα de Sófocles, Fr. 197; etc. En estos y otros autores la misma realidad se describe otras veces como simple obra divina.

[52] II, 64.

[53] *Sobre la antigua Medicina*, 1; *Sobre el arte*, 4 ss.

[54] Cf. J. de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, París, 1956, p. 302 ss.

curado poner de relieve, es claro que la democracia de Pericles constituye en lo esencial un intento por extender al pueblo toda la estructura de la sociedad de los nobles en los estados oligárquicos —excluido en Esparta aquello que le es peculiar y falta fuera de allí—. Hay un ideal de valor, respeto a la ley, riqueza, ocio cultivado, capacidad de decisión, integración en un sistema del que se es garante y protegido; todos estos rasgos se consideran unitarios, son la *areté* del ateniense y del régimen de Atenas. Para que ello ocurra los ideales aristocráticos han tenido que perder aquello que tienen de exclusivista: desprecio de la pobreza y el trabajo en asuntos privados o hecho con las manos, creencia en una superioridad e inferioridad que se transmiten por herencia. Dentro de la ciudad los aristócratas formaban a efectos prácticos un estado especial del que los demás obtenían solamente algunos beneficios (sobre todo la defensa frente al enemigo exterior); ahora hay por primera vez una verdadera comunidad o ese es al menos el ideal. Se trata de una evolución que hace de la razón el principio político y vital fundamental y en vez de los antiguos criterios establece la relación entre los ciudadanos a base de igualdad y justicia. La vieja moral competitiva se reserva principalmente para las relaciones con otros Estados, aunque subsiste en el interior bajo la forma de un predominio de los mejor dotados, que no siempre lo son por el puro *logos* o cualidades racionales; por lo demás, se busca la igualación y conciliación por el derecho y la protección del Estado a los débiles (leyes, festejos públicos, etc.), lo que también se propugna, aunque con mayor timidez, para lo internacional.

Todo esto refleja el impacto del pensamiento de la primera sofística sobre la idea periclea del Estado o, por mejor decir, el juego recíproco de influjos entre un nuevo pensamiento y una nueva sociedad. La sofística no es mera teoría, sino que es expresión de un espíritu laico y racionalista que, por obra de una minoría, va infundiéndose en el Estado y se traduce en una serie de reformas de carácter práctico favorecidas, de otra parte, por las favorables circunstancias económicas. No puede separarse la sofística de la democracia de tipo pericleo ni viceversa.

Existe, sin embargo, a pesar de todo, una cierta incoherencia. La tesis de Pericles es que las antinomias son salvables (excepto en la religión, parece aquí; luego veremos que también lo intentó en esto). Pero resulta evidente que existían profundas tensiones entre la ley tradicional y la racional e igualitaria; entre el «prestigio» del noble y las prerrogativas de la inteligencia; entre la ampliación de lo privado e individual y la esfera de lo colectivo; entre los valores absolutos de la tradición y los derivados de la razón que busca ya igualdad, ya éxitos

derivados de una conducta adecuada a las circunstancias, nunca un moralismo que interiorice las antiguas «virtudes», como ocurre a partir de Sócrates con algunos precedentes anteriores. Cuando los residuos de los valores absolutos tradicionales sucumban a la competencia de los nuevos, ¿resistirá el concepto de la comunidad de intereses a los avances del individualismo, el racionalismo, el pragmatismo? ¿Podrán estos hacer frente a una eventual renovación de las eternas fuerzas centrífugas, la vieja moral competitiva, el viejo egoísmo? ¿Será a la larga posible establecer un *standard* de conducta en el interior y otro en el exterior? ¿Podrá evitarse que las ideas igualitarias prosigan su avance y llegue a verse como ilógico que el concepto de ciudad cierre el paso a un sentido de comunidad humana con los esclavos, los extranjeros? ¿Serán los ideales de vida pacífica y protegida por el Estado, de abundancia material y placeres del espíritu, suficientes para satisfacer las necesidades del hombre? El hermoso equilibrio de la construcción de Pericles, tantas veces añorado y tan pocas alcanzado, no puede ocultar lo que contiene de precario y problemático.

2. *Los datos históricos.*

La confrontación de la descripción por Pericles del carácter del pueblo y el Estado atenienses con los datos que conocemos sobre la historia de la época tiene un interés extraordinario: de un lado, para juzgar las intenciones de la política de Pericles; de otro, para comprobar la autenticidad de las ideas del discurso. Por lo demás, en muchos aspectos Pericles es un continuador de sus predecesores en el gobierno de Atenas, y así a veces tendremos que remontarnos a estudiar medidas cuya iniciativa no le corresponde o es dudoso que le corresponda, pero que están en la línea por él representada. Habrá que tener siempre en cuenta, de otra parte, las diferencias que existen entre una descripción que generaliza e idealiza y la política práctica, con su necesidad de atender a los hechos concretos. Pero precisamente de estas dificultades arranca una parte de las incoherencias del pensamiento del discurso. A veces, finalmente, nos veremos obligados a sacar conclusiones por analogía de la época posterior a la muerte de Pericles, que conocemos mucho mejor que la precedente.

Para que las semejanzas y las diferencias aparezcan de una manera más señalada, vamos a distribuir los datos de que disponemos y su estudio en los mismos apartados que hemos establecido antes.

1. Igualdad y «prestigio». Pericles hereda los elementos fundamentales de la constitución o contribuye a crearlos con su participación en la revolución de Efialtes el año 462; posteriormente se introducen diferentes reformas, algunas de las cuales sabemos que promovió la iniciativa de Pericles, mientras que en otras nos cabe la duda de ello. Todas tienen un sentido coherente.

Frente a lo que ocurría todavía bajo Clístenes, cuando el arcontado era conferido por elección, posteriormente se pasó al sorteo entre candidatos previamente elegidos (κλήρωσις ἐκ προκρίτων), lo que para el arcontado sucede por primera vez en el año 487/6; y luego, durante la época de Pericles y desde un momento posterior al 458/7, hay simple sorteo para todas las magistraturas que no requerían una capacidad especial. Así no hay diferencia esencial entre la Asamblea, que integran todos los ciudadanos y monopoliza el poder político, y los órganos que, por delegación, se encargan de determinadas tareas ejecutivas, administrativas o judiciales: las diversas magistraturas, órganos ejecutivos esencialmente; el Consejo de los Quinientos, que prepara las deliberaciones de la Asamblea y ejecuta sus decisiones de acuerdo con los magistrados; la Heliea o conjunto de Tribunales (con 5.000 miembros más 1.000 suplentes en total), que juzgaba los casos de derecho privado o público que no se reservaba la Asamblea, y veía en última instancia las reclamaciones contra las decisiones del Consejo y los magistrados; para la elección del Consejo y magistrados rige el principio de la anualidad. Los cargos no son reelegibles [55]. Rige además el principio de la colegialidad: para cada magistratura hay un colegio formado por varios miembros. De otra parte, para ejercer cualquiera de estas funciones, hay que pasar un examen (δοκιμασία), que puede referirse no solo a la capacidad legal, sino también al comportamiento ciudadano del interesado [56]; al dejarlas, hay que someterse a una investigación (εὐθύναι) que consiste en una rendición de cuentas y un examen del desempeño del cargo. Durante el mismo ejercicio de este se puede ser depuesto, y en todo caso las atribuciones están estrictamente marcadas y puede recurrirse siempre contra el magistrado. Son, en definitiva, la Heliea o, en ciertos casos, la Asamblea las que deciden. Como se ve, el sistema que preconiza la igualdad está estrictamente regulado; los pasos decisivos para crearlo fueron la no elegibilidad de los arcontes, ya aludida, que quitó a la institución su prestigio tradicional —se trata ahora de funcionarios con misiones muy pre-

[55] Para el Consejo se puede ser elegido hasta dos veces en el siglo IV (Demóstenes, XXIV, 150).

[56] Lisias, XVI, 9; XXVI, 9.

cisas y poco importantes a efectos prácticos— y la limitación del Areópago a su papel de Tribunal en la cosa criminal y en otras causas ligadas, igual que el crimen, a la religión: es la reforma de Efialtes, a quien ayudó Pericles [57]. Pues el Areópago, heredero del antiguo Consejo Real [58], era (y continuó siendo) de nombramiento vitalicio, formado por ex arcontes; tenía una serie de derechos de iniciativa y jurisdicción que le convertían en guardián del orden tradicional en lo público y aun en lo privado [59]. Sus atribuciones pasaron a los magistrados, el Consejo y la Heliea (sobre todo a esta), con la excepción mencionada, de fundamento religioso. Ahora todo el poder está en manos del pueblo o sus representantes anuales y de las leyes que él mismo vota. Por si fuera poco, la institución del ostracismo aleja de Atenas a aquel ciudadano que la mayoría de los asistentes a una Asamblea determinada, con un *quorum* de 6.000 ciudadanos, considere peligroso para la igualdad. Siempre rige el principio de que el exceso de poder engendra *hybris* o desmesura y esta crea tiranía [60]; el mismo Pericles hubo de hacer frente a una votación de ostracismo, logrando escapar (año 443). Atenas desconfía de esta tendencia a la *hybris* que hay en la naturaleza humana y busca garantías en un sistema de recíproca limitación de poderes. Pero al tiempo cree en la capacidad de todo hombre para participar del poder [61].

Pericles fue, evidentemente, un partidario ferviente del sistema. Su carrera la comienza como político revolucionario al lado de Efialtes; un poeta cómico le denomina hijo de Στάσις, Revolución [62]. Tras ayudar a derribar el dique que para la democracia igualitaria e innovadora representaba el Areópago, durante el tiempo de su carrera política se impuso la elección por sorteo de la mayoría de los cargos. A la misma pertenece la extensión

57 Pero es erróneo el relato de Plutarco, quien coloca a Pericles en el primer plano. Cf. M. A. Levi, *Plutarco e il V secolo*, Milano, 1955, p. 119; Meinhardt, *Perikles bei Plutarch*, Frankfurt, 1957, p. 33; F. Miltner, *RE*, XXXVII Hb., col. 752.

58 Cf. Wade-Gery, «Eupatridai, Archons and Areopagus», *Essays in Greek History*, Oxford, 1958, p. 86 ss.

59 Cf. Hignett, *ob. cit.*, p. 200 ss.

60 Cf. Solón, 5, 9; Sófocles, *Edipo Rey*, 873 ss.; y sobre el ostracismo, Aristóteles, *Política*, 1284 a, 17 ss. Véase una discusión más detallada en p. 125.

61 La teoría (todo hombre participa de *aidós* y *dike*) la sentó ya Protágoras, cf. *supra*, p. 211.

62 Cratino, *Quirones*, Fr. 240 Ed. Los rasgos «no populares» de Pericles de que habla Plutarco, así como el carácter de mero cálculo de conveniencia de su elección del partido popular, provienen ya de deducciones sacadas a partir de su comportamiento en la última época, ya de fuentes oligárquicas. Cf. Meinhardt, *ob. cit.*, p. 31 s.; Levi, *ob. cit.*, p. 117.

del arcontado a la tercera de las clases de Solón, los zeugitas, con lo que tan solo quedaron excluidos los más pobres, los *thetes*[63]. En realidad ya en esta época casi todos los cargos son accesibles a toda la población, al menos teóricamente, salvo ciertos cargos financieros que exigían una responsabilidad pecuniaria y otros religiosos unidos a la antigua aristocracia. Sin embargo, no es lo más significativo de Pericles haber contribuido a hacer avanzar la organización de Atenas en el sentido indicado, sino haber hecho posible su funcionamiento mediante una serie de medidas. Pero de esto hablaremos más tarde.

Ahora nos detendremos en los elementos de la constitución de Atenas bajo Pericles que se justifican no desde el punto de vista de la igualdad, sino desde el del «prestigio» y la «virtud». Me refiero a una serie de cargos que se cubren por elección en gracia a que requieren una capacidad técnica o «virtud» especial (arquitectos, intendentes de obras públicas, quizá los helenotamías o tesoreros de la Liga Marítima, embajadores, generales). De entre ellos destacan los diez generales o στρατηγοί que, después de la pérdida de importancia del arcontado, desde el 487/6 se convirtieron en los verdaderos magistrados superiores de Atenas. Ello se debió a la elegibilidad del cargo y a que el general podía ser reelegido indefinidamente —única excepción en el sistema ateniense—. La misma fuerza de los hechos impuso que en las Guerras Médicas todo o casi todo dependiera de los generales y que no resultara fácil reemplazar a todos anualmente. Fue necesario, en ocasiones, incluso, concentrar el mando en alguno o algunos de ellos, nombrados αὐτοκράτορες por la Asamblea; o bien había una autoridad no oficial de uno de ellos, basada en el prestigio. Así se creó la institución de la cual hizo Pericles la base de su carrera política; tenemos datos de que fue estratego del año 443 al año 429 (fue depuesto durante un breve tiempo, el 430) y varias veces antes. La estrategia reclutaba sus hombres en las clases elevadas: el pueblo reconocía —escribe el Pseudo-Jenofonte al fin del período[64]— que le era más ventajoso el dejar que mandaran los poderosos. Los estrategos tenían no solo poderes militares, sino también, por necesidades evidentes, otros financieros y ejecutivos; podían hacer que los prítanis reunieran la Asamblea y presentar propuestas, y estaban en íntimo contacto con el Consejo. De aquí que los grandes políticos de Atenas en los dos primeros tercios del siglo v fueran siempre estrategos: Milcíades, Temístocles, Arístides, Jantipo, Cimón, Tólmides, Mirónides, Pericles. La unión en una misma persona de la máxima influencia política ante el pue-

[63] Y la creación de diversas magistraturas nuevas, cf. Hignett, p. 218.
[64] *Constitución de Atenas*, 1, 3.

blo y el cargo de estratego es, junto al principio de la igualdad, el fundamento de la constitución ateniense de esta época.

De este modo encontramos en la realidad los elementos de la primera de las antinomias de la oración fúnebre; el del ἀξίωμα está encarnado precisamente en Pericles principalmente. Pero es equivocado olvidar el primero y hablar de tiranía —como los cómicos contemporáneos: Cratino, Teleclides— o decir que Atenas era de nombre una democracia, pero en realidad una monarquía [65]. Pues se ha subrayado con frecuencia [66] que Pericles debía ser elegido general cada año, podía ser depuesto (como en efecto lo fue en una ocasión), tenía que rendir cuentas, etc., y, sobre todo, convencer a la Asamblea en cada ocasión de lo más conveniente, lo que no era tarea sencilla. Si hay un desequilibrio, es el que ya hemos aludido: que el principio del ἀξίωμα, dependiente de la existencia de personalidades excepcionales que unieran el prestigio tradicional a la nueva política racional, corría riesgo de naufragar, en definitiva, ante el de la igualdad. Con ello vendría el divorcio de la democracia y la vieja aristocracia que, tras el ostracismo de Tucídides, el hijo de Melesias (año 443), había colaborado con el régimen de Pericles [67], del cual obtenía ese honor (προτιμᾶσθαι) de que habla la oración fúnebre a cambio de servicios relevantes prestados a Atenas. Porque resulta claro que, como vimos, el ἀξίωμα no es solo una «virtud» o capacidad excepcional, sino que contiene también un elemento distinto, un resto de la atracción que por su riqueza, clientelas y educación política tenía la antigua aristocracia.

2. Libertad y ley. La libertad del ciudadano estaba garantizada precisamente por la ley. Hemos visto cómo ningún magistrado podía salirse de sus atribuciones, ya muy claramente definidas, sin verse expuesto a diversas persecuciones legales, aparte del recurso a la Heliea. En lo económico regía absoluta libertad de comercio, salvo para ciertas mercancías en que el interés público reclamaba medidas proteccionistas [68]; y todo arconte anunciaba al comienzo de su arcontado que cada ciudadano podía seguir disfrutando de sus posesiones [69], siendo desconocidas las contribuciones directas. No se admitía la prisión como castigo de una falta por un magistrado [70]. Esencial es, de otra

[65] II, 65. Cf. la crítica de J. H. Oliver, «Praise of Periclean Athens as a mixed Constitution», *RhM*, 58, 1955, p. 37 ss.

[66] Cf., por ejemplo, Ehrenberg, *ob. cit.*, p. 112 ss.

[67] Cf. Meyer, *Gesch. der Altertum*, IV$_4$, 1, p. 676 (con citas de nombres como Sófocles, Andócides, Hagnón, Calias, Formión, Nicias, etc.).

[68] Sobre todo el trigo.

[69] Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 56, 2.

[70] Cf. F. Warncke, *Die democratische Staatsidee in der Verfassung von Athen*, Bonn, 1951, p. 95 ss.

parte, el desarrollo de la παρρησία, el hablar libremente [71]. El autor de la *Constitución de Atenas* [72], escrita hacia el 430 y atribuida falsamente a Jenofonte, explica, por la relativa riqueza del pueblo y la necesidad que la ciudad tiene de él, así como de los metecos y esclavos, para la industria y la marina, el hecho de que tenga una independencia y libertad de costumbres desconocida en otras partes. La reforma del Areópago que tenía, parece, unas facultades de intervención muy amplias, debió de favorecer este estado de cosas; Pericles, con su política de elevación del nivel económico y cultural del pueblo contribuyó indudablemente a fomentarlo. Las ventajas de esta libertad, que llevó a Atenas a filósofos y sofistas y abrió la puerta a toda clase de innovaciones, eran tan evidentes para los atenienses que Tucídides [73] atribuye su elogio incluso a un político aristocrático como Nicias. Realmente hay un momento, del año 443 al 433, en que parece que las formas de vida de los aristócratas y el pueblo van a coexistir sin conflicto.

Al lado de esta libertad está el dominio de la ley. Ciertamente, la democracia ateniense no profesa la doctrina de la inmovilidad de las leyes [74], doctrina sostenida por los oligarcas y que no cuadra con sus ideas —son las ideas del círculo de Pericles— de que las leyes son una institución humana. Pero fue terriblemente conservadora en la práctica, en época de Pericles y aun después; piénsese que la propaganda oficial [75] venía a considerar la reforma de Efialtes como un simple quitar los añadidos injustificados al primitivo carácter del Areópago. Leyes extrañamente reaccionarias, como el juicio de objetos inanimados causantes de muerte por accidente o el matrimonio forzado con un pariente de las herederas únicas a fin de impedir la extinción de la familia, se mantienen sin crítica.

De otra parte, parece que es Pericles precisamente [76] responsable de la institución de la γραφὴ παρανόμων o proceso por ilegalidad, que hacía que se suspendiera la discusión de una propuesta de ley hasta que se sustanciara la cuestión de su legalidad o bien se dejara en suspenso mientras tanto la ya votada [77]. Es seguro que esta ley, que admitía la intervención de un ciudadano cual-

71 Cf. Eurípides, *Hipólito*, 421-23; Ión, 679-72.

72 1, 10, etc.

73 VII, 69: πατρίδος τε τῆς ἐλευθερωτάτης ὑπομιμνήσκων καὶ τῆς ἐν αὐτῇ ἀνεπιτάκτου πᾶσιν εἰς τὴν δίαιταν ἐξουσίας.

74 Cf. Jones, *Athenian Democracy*, p. 51 ss.

75 Recogida por Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 25, 2. Esquilo parece seguir esta idea en las *Euménides*, del año 458, cuatro después de la reforma.

76 Cf. Hignett, *ob. cit.*, p. 210 ss.

77 Hay además el procedimiento de la εἰσαγγελία o denuncia de todo acto inconstitucional; cf. De Sanctis, *Pericle*, p. 85.

quiera, tendía a la vez a asegurar para el futuro la gran reforma de Efialtes (y las subsiguientes de Pericles) y a impedir nuevas revoluciones legales. La democracia quería quedarse en un medio camino que a la larga sería difícil de mantener. Con todo, no hay huellas de la aplicación de la ley en la época de Pericles, durante la cual prosiguió la humanización y racionalización de la ley y la costumbre —pues ambas juntas forman el concepto de *nomos*— aunque con algunas señaladas excepciones. El panorama coincide, pues, otra vez con el de la oración fúnebre.

Refiriéndonos ahora a las leyes no escritas de que habla Pericles, es decir, a las antiguas virtudes tradicionales, carecemos de fuente directa para conocerlas en época de Pericles. Pero a ellas se refieren las virtudes que Aristófanes atribuye a la vieja generación y echa de menos en la más joven [78]. De su estudio se deduce claramente que el ideal racional y emancipado del círculo de Pericles era todavía en su época una excepción en Atenas. El ideal normal siguió siendo el que, regido por los conceptos de lo *kalón* y *aiskhrón* —«hermoso» y «feo» o «aprobado o no aprobado socialmente»— y también por los de la eficiencia, proponía las antiguas virtudes de *andreía* «valor», *sophrosyne* «temperancia», «respeto al límite», *eusébeia* «piedad», *aidós* «respeto ante los padres, la ciudad, la norma», *eukosmía* «disciplina», etc.; virtudes todas ellas estudiadas ya por nosotros en anteriores capítulos. La coexistencia de estas virtudes con la libertad de conducta, proclamada por Pericles, es cierta; pero no siempre en el mismo individuo ni sin peligro para ambas series de valores.

No hay que olvidar que el conflicto entre ambas series de valores tuvo lugar ya públicamente en la vida de Pericles. Hacia el año 432 [79] se reanimó la oposición contra Pericles con una serie de medidas contra individualidades aisladas que seguían la norma de la libertad democrática en una forma que los elementos tradicionales juzgaban incompatible con el *nomos*, la ley y la costumbre de Atenas. Hay sin duda un ataque contra Pericles a través de sus amigos, pero esta no es una explicación suficiente: se trata de que la conciliación de libertad y ley era mucho más difícil a la larga de lo que Pericles pensaba. El año 432 la Asamblea aprobó el decreto propuesto por Diopites, que establecía el delito de impiedad, en el que incurrirían los que negaran la existencia de los dioses o estudiaran los fenómenos celestes: Anaxágoras fue el primer acusado y hubo de exiliarse. Luego vino el proceso de Aspasia, la mujer de Pericles, que representaba un ideal femenino completamente distinto del tradicional

[78] Cf. Ehrenberg, *The People of Aristophanes*, pp. 153 ss., 208 ss.
[79] Posiblemente con ocasión de la vuelta del destierro de Tucídides.

de la oración fúnebre. A duras penas pudo salvarse. Y, finalmente, el de Fidias, acusado de haber representado a Pericles y a él mismo en el escudo de Atenea; Fidias murió en la prisión.

3. Trabajo privado y dedicación pública. La más conocida de las reformas de Pericles —y la más criticada por la aristocracia— es la introducción del salario de los jueces de la Heliea (μισθὸς δικαστικός). Solo esta medida hizo posible el funcionamiento de la Heliea [80], clave del sistema: el pueblo no podía perder en otro caso tantas jornadas de trabajo, según Aristófanes, 300 al año [81]. Claro está que este número no es conciliable con un trabajo privado continuado; en la práctica el salario de la Heliea fue una especie de subsidio para los ancianos del pueblo, o así al menos se expresa Aristófanes. También se pagó a los miebros del Consejo y a la mayor parte de los magistrados (la introducción del salario debió de ser gradual); a fines de siglo, a los asistentes a la Asamblea. Realmente, la cosa pública resultaba una pesada carga para el ciudadano ateniense; prescindiendo de heliastas y consejeros todavía tenemos que la Asamblea se reunía al año reglamentariamente 40 veces (a las que hay que sumar las convocatorias extraordinarias) y que el número de los magistrados, tanto de los que actuaban en Atenas como los del imperio, era muy numeroso [82]. Añádase aún los soldados y marineros, que cobraban todos del Estado. El ciudadano ateniense, que pasaba normalmente por varias magistraturas o por el Consejo o la Heliea (a más de la Asamblea) y por varias campañas militares, adquiría una notable experiencia política, militar y administrativa. Pese al sinnúmero de tareas que pesaban sobre el Estado ateniense y la falta de continuidad en los cargos, puede decirse que se alcanzó un alto grado de eficiencia [83]. El mismo Pseudo-Jenofonte concede [84] que las demoras en la resolución de asuntos provenían tan solo de la acumulación de estos. El principio de la especialización se utilizó, según queda dicho, lo menos posible. Claro está que en parte la eficacia provenía de una similar ocupación en la vida privada: este es el caso de la marina. Conviene notar que, así como es cierta en conjunto la afirmación de la oración fúnebre de esta extensión de la vida pública a toda la comunidad, no lo es menos que había una cierta especialización según las clases: los nobles eran en el ejército hoplitas o caballeros, en la adminis-

[80] Cf. H. Berve, *Perikles*, Leipzig, 1940, p. 7: la intención era precisamente activar políticamente al pueblo. Cf. también pp. 20-21 sobre los demás beneficios estatales al pueblo; y De Sanctis, *Pericle*, p. 76 ss.

[81] *Vesp.*, 661 ss.

[82] Cf. Pseudo-Jenofonte, 3, 1.

[83] Cf. Jones, *ob. cit.*, p. 99 ss.

[84] 3, 1.

tración en general desempeñaban la estrategia y algunos otros cargos (salvo raras excepciones); los heliastas pertenecían al pueblo más pobre; en los cargos por sorteo y en la Asamblea había, naturalmente, de unos y otros, con predominio del pueblo. La aproximación de todos para el servicio de la ciudad, planeada por la democracia y subvencionada por Pericles, no había borrado, por supuesto, las diferencias, que, como es natural, subsistían aún más en la vida privada.

4. Nivel material y espiritual elevado y trabajo. Sobre el trabajo y esfuerzo del pueblo ateniense en la paz y la guerra, lo público y lo privado, no es necesario insistir. Precisamente a la elevación material de una gran parte del pueblo ateniense, debida a la industria y el comercio, se debe la posibilidad primera de la implantación de la democracia, como observa muy bien el Pseudo-Jenofonte [85]. La democracia no acudió nunca al reparto de tierras [86], que habría lesionado a los aristócratas, y se contentó con fomentar el estado de hecho mencionado, haciendo una redistribución de la riqueza por vías indirectas: los salarios de que hemos hablado; la fundación de cleruquías, o sea, colonias de ciudadanos atenienses, para los más pobres [87]; la construcción de trirremes, las grandes obras públicas (edificios de la Acrópolis y otros), la participación (pagada) en coros en las fiestas, etc. Plutarco [88] hace así decir a Pericles, con razón, que casi todos los ciudadanos eran asalariados del Estado. La obra de Pericles tiene precedentes —ya antes de él se fundaron cleruquías, por ejemplo—, pero él la llevó mucho más lejos. Estado y sociedad son idénticos, y desde que el pueblo llega a formar parte de ambos con plenos derechos, es natural que se beneficie si se quiere que funcione el sistema. El Estado da una serie de leyes para asegurar el abastecimiento de trigo y aceite [89], cuida de los inválidos y los huérfanos de los soldados muertos, de los viejos que acuden a la Heliea; dota a Atenas de diversos servicios públicos, como palestras y baños [90]. Su sentido social es incomparablemente superior al de la democracia liberal salida de la revolución francesa. Llega incluso a suceder que la nueva comunidad adquiere el egoísmo del antiguo grupo aristocrático: es Pericles mismo el que propone la ley del año 451 exigiendo, para ser ciudadano, el requisito de ser hijo de padre y madre atenienses; en un reparto de trigo que se hizo años después, a raíz de un donativo del rey egipcio Psamético, tuvo lugar una revisión

85 1, 1; 1, 12.
86 Como hizo Pisístrato.
87 Cf. sobre ellas principalmente De Sanctis, *Pericle*, p. 167 ss.
88 Plutarco, *Pericles*, 12.
89 Cf. Warncke, *ob. cit.*, p. 66 ss.
90 Pseudo-Jenofonte, *Constitución de Atenas*, 2, 10.

y fueron excluidos de las listas de ciudadanos 4.730 intrusos [91]. Esta medida, que ha suscitado la crítica de los historiadores modernos [92], debe entenderse como una forma de ayudar al pueblo ateniense.

De todas maneras, como decíamos, Pericles no hace más que actuar sobre una base existente: el progreso económico de Atenas. En Atenas no había ya una escisión absoluta de la población en pobres y ricos como en la época de Solón, ni todos los ricos eran de la nobleza ni los nobles ricos. Los resultados del estudio de Ehrenberg, relativo a la época de la guerra del Peloponeso, deben aplicarse en lo fundamental a la de Pericles [93]. La que pudiéramos llamar clase inferior estaba constituida por una parte de los esclavos, ni siquiera por todos. El resto de la población ascendía por múltiples escalones desde una amplia clase media hasta los más ricos. No llegó a producirse una lucha de clases: la política democrática fue ayudar a los ciudadanos más necesitados y ganarlos a todos ellos para el servicio del Estado; y el ideal del pueblo estaba en adquirir las formas de vida de las clases superiores [94]. Las subvenciones del Estado eran, pese a todo, pequeñas, y era ante todo el trabajo personal el que —como se dice en la oración fúnebre— contaba [95]. No eran, por tanto, en su intención los salarios públicos lo que quiso hacer ver siempre la oposición antidemocrática: una simple arma para el poder personal de los demagogos [96], una fuente de «perezosos, cobardes, charlatanes y avaros» [97], un puro egoísmo del pueblo, que se prevalece de su poder [98]. La política de ayuda al pueblo para que pudiese integrarse dignamente en la vida pública fue siempre mal aceptada por las clases superiores, en parte porque eran ellas las que tenían que sufragarla (bien que no totalmente), en parte porque iba contra su tradición de servicio político gratuito y aun con gasto propio.

Podemos concluir, pues, que la pretensión de Pericles de que Atenas hacía compatible el πόνος con un nivel de vida relativamente elevado, es en conjunto exacta. Algunas excepciones irán luego creándose con el tiempo: los nobles libertinos y decadentes,

91 Cf. L. Homo, *Periclès*, París, 1957, p. 123 s.

92 Cf., por ejemplo, De Sanctis, *ob. cit.*, p. 164 ss.

93 Cf. Ehrenberg, *The People of Aristophanes*, p. 61 ss. (situación aceptable de los campesinos); 103 (gradaciones diversas entre los industriales y comerciantes); 256 (unidad de las clases medias).

94 Cf. un pasaje como Aristófanes, *Vesp.*, 1122 ss.

95 Cf. Jones, *ob. cit.*, p. 49 ss. Y contra la idea moderna de que la base de la economía de Atenas era el trabajo esclavo, p. 3 ss.

96 A este motivo atribuye su introducción por Pericles la fuente oligárquica seguida por Plutarco, *Pericles*, 9.

97 Platón, *Gorgias*, 515 d, refiriéndose a Pericles.

98 Pseudo-Jenofonte, *Constitución de Atenas*, 1, 3.

los sicofantas y demás profesionales de la política que caricaturiza Aristófanes en las *Aves* [99], los campesinos expulsados de sus tierras por la guerra y que viven en la ciudad, etc.

Pero la elevación del pueblo no tiene lugar solamente en lo estrictamente material, sino que se busca al mismo tiempo su elevación cultural y espiritual. Pericles establece el fondo de espectáculos (θεωρικόν) [100], que paga la entrada al teatro al pueblo más pobre; téngase en cuenta que el teatro no solamente forma parte de un culto público —el de Dioniso—, sino que es la expresión de una filosofía religiosa y moral; si la poesía era la fuerza educativa tradicional de las aristocracias, el teatro es esta misma fuerza educativa dirigida a todo el pueblo. La amplitud de miras de Pericles se ve por el hecho de que la ideología de la tragedia estaba muchas veces en contraste con su posición más ilustrada y moderna, y el de que la comedia no dejaba tema ni persona libre de sus críticas. Pero no es solo el teatro: es también la reorganización del *agón* o concurso musical panatenaico, para el que construyó el Odeón [101], las innumerables festividades en que se sacrificaba por cuenta del Estado [102]; los templos y construcciones de la Acrópolis y otras de Atenas, de Eleusis, etcétera, que embellecieron la vida de Atenas. Resulta notable el hecho de que todo este arte está dentro de la vieja tradición religiosa, aunque tanto Sófocles como el Partenón representen un grado de humanización y vida verdadera que queda lejos del rígido arcaismo primitivo. Pero las verdaderas ideas en que se basa el gobierno de Atenas están encerradas en el pequeño círculo de Pericles —Aspasia, Anaxágoras, Protágoras, Damón, etc.— y son impopulares cuando se manifiestan abiertamente con todas sus consecuencias [103].

Una última cuestión es la de saber quién corría con los gastos de toda esta política. Los ricos se quejaban evidentemente de ser las víctimas, como se ve por la *Constitución de Atenas* del Pseudo-Jenofonte y otros muchos textos: aluden a las liturgias (servicios que deben sufragar, a saber, equipar un trirreme, organizar y pagar la representación de los dramas de un poeta, etcétera) y, también, a las acusaciones injustas ante la Heliea, que busca su dinero, mediante multas o confiscaciones, para nutrir los fondos públicos en épocas de necesidad. Estos últimos recur-

99 V. 1410 ss., etc.
100 Cf. Filocoro, Fr. 33.
101 Cf. Homo, *ob. cit.*, p. 251 s.
102 Pseudo-Jenofonte, 2, 9.
103 De otra parte, la iniciativa privada difundía la instrucción elemental. Cuando en el año 422 Aristófanes busca un individuo completamente inferior para proponerlo como demagogo, no logra encontrar uno completamente analfabeto (*Caballeros*, 189).

sos se desarrollaron en cierta medida en época de la guerra del Peloponeso, pero no es de creer que bajo Pericles, en una situación económicamente fuerte, sucediera lo mismo. En realidad, parece que la carga sobre los ricos no era demasiado pesada [104]; y las liturgias responden a la tradición aristocrática de obtener honores al servicio del Estado con gasto propio. No hay impuestos directos, salvo los extraordinarios en caso de guerra; ni se imponen restricciones a la propiedad o el comercio (salvo en contadas mercancías). Los principales ingresos de Atenas son de otro origen: impuestos indirectos (derechos de Aduana, de puerto, etc.), directos a los no ciudadanos (metecos y extranjeros), minas de Laurión y, sobre todo, los ingresos procedentes de los aliados. Este fallo de la democracia ateniense al asentar la prosperidad de los ciudadanos de Atenas en el detrimento de otras ciudades, ha sido criticado con frecuencia. Ya Tucídides el de Melesias centró en el tema del empleo de los fondos de la Liga en las construcciones de la Acrópolis tras la paz de Calias su oposición contra Pericles: su tesis de que esto era una injusticia nos presenta a su partido siguiendo las huellas de Arístides. Solo con dificultad logró Pericles vencerle y ostraquizarle [105].

5. Comodidad de vida y valor personal. Naturalmente, el sistema de vida de Atenas hacía imposible una organización rígida como la de Esparta, dirigida toda ella a la preparación para la guerra. Incluso el noble tiene que cuidar de sus asuntos privados; y la libertad y abundancia en la ciudad no es compatible con una estricta disciplina. La tesis de Pericles de que ello resulta compatible en su época con el valor guerrero, es a medias cierta. La superioridad naval de Atenas se debe a una política decidida, iniciada por Temístocles, pero también al hecho de que los atenienses adquirían una preparación previa en el manejo de barcos gracias a sus actividades mercantiles, como nos dicen las fuentes. En cuanto a los hoplitas áticos, su estimación no era muy elevada entre los mismos oligarcas [106] y menos en Esparta. Pericles no quiso nunca ir al choque directo con esta, ni cuando la sublevación de Eubea el año 446, ni al tener lugar en el 430 la invasión del Atica; desaprobó incluso la intervención de Tólmides en Beocia el año 447, que acabó en el desastre de Coronea, tras el cual Atenas abandonó la Grecia continental y las empresas guerreras por tierra. No parece dudoso que haya ya en esta época una cierta decadencia del ideal militar, producto inevitable de una vida mejor y más refinada. Pericles

[104] Cf. Jones, *ob. cit.*, p. 56 ss., sobre datos de época posterior (Lisias, Demóstenes...)

[105] Cf. Wade-Gery, «Thukydides the son of Melesias», *Essays in Greek History*, Oxford, 1958, p. 241 ss.

[106] Cf. Pseudo-Jenofonte, 2, 1.

defenderá los intereses de Atenas con vigor, pero cualquier actitud heroica está lejos de él y de su época [107]. El último gran representante del espíritu militar de Atenas fue Cimón; la política democrática (desde el 462) de lucha en dos frentes, contra Esparta y Persia, terminó con un fracaso y fue Pericles precisamente el que la puso fin. No es de creer que tuviera en ella la iniciativa, aunque forzosamente hubiera de participar a veces en ella; el predominio decisivo de Pericles no empieza hasta después de la muerte de Cimón (450) y Tólmides (447) [108]. Si no podemos aportar más datos, sí es al menos claro que la decadencia de los ideales militares en la época de Aristófanes [109] y el deseo de paz en cuanto significa abundancia y placer, arranca ya de la época de Pericles. La guerra del Peloponeso fue impopular y Pericles necesitó emplear todo su prestigio para imponerla, llegando a ser por ello objeto de difamación y siendo incluso destituido y multado en un momento dado; el pueblo prefería ir de concesión en concesión y cerrar los ojos a la amenaza que se cernía para la posición privilegiada de Atenas. Había, pues, todavía un equilibrio, pero ya un equilibrio inestable. La oración fúnebre pinta, más que una realidad, un pío deseo y encierra una cierta dosis de propaganda.

6. Razón y acción. Que todavía ambas permanecen unidas, como postula la oración fúnebre, es un hecho que halla su expresión más relevante en la unión en una persona, la de Pericles, de la estrategia y la jefatura del pueblo (προστάτης τοῦ δήμου). A su muerte, los generales pasarán a ser meros mandatarios de la Asamblea, a veces (caso de Nicias en la campaña de Sicilia) contra su íntimo convencimiento. Toda la constitución ateniense es un testimonio de fe en el valor de la palabra para preparar la acción mediante la deliberación y discusión abiertas. El éxito del sistema durante la vida de Pericles es indudable, aunque haya influido en ello un elemento extraño: el «prestigio» del propio Pericles. ¿Habría sido suficiente su inteligencia sin este «prestigio», en parte de base familiar y tradicional? [110] Lo que ocurrió con sus sucesores parece indicar que no. En realidad es a Pericles mismo a quien se refiere la caracterización, como se desprende de Tucídides, II, 60 ss. (discurso último de Pericles). El pueblo ateniense vacila entre diversas tendencias, se deja llevar

[107] Cf. Schachermeyr, *ob. cit.*, p. 192 ss., sobre la concepción del Estado como una institución puramente utilitaria al servicio del individuo; y Wade-Gery, l. c., p. 249, sobre la debilidad de la infantería ática.

[108] Cf. Hignett, p. 254; Levi, *ob. cit.*, p. 137 ss.; Miltner, *ob. cit.*, col. 754. Exposiciones que se basan en la idea contraria, como la de Homo, resultan incoherentes. Cf. también Cloché, *La démocratie athénienne*, París, 1957, pp. 99 y 104.

[109] Cf. Ehrenberg, *ob. cit.*, p. 211 ss.

[110] Cf. H. Berve, *Perikles*, p. 5.

de la pasión y del desánimo [111], es la «persuasión» de Pericles la que pone en marcha una acción que va de acuerdo con la razón.

La política exterior de Atenas a partir de la fecha en que la dirige Pericles tiene una sencillez y claridad de líneas maravillosa, es el desarrollo lógico de una serie de principios y necesidades, sin tener consideración alguna a los factores emocionales que la obstaculizan. La paz con Persia el año 449 [112] debió de exigir un verdadero acto de valor, puesto que la guerra contra el persa era la razón de ser de la Liga Marítima y había sido reanudada con gran éxito por Cimón al regreso de su destierro. Sabemos que a raíz de esta paz los confederados empezaron a pagar mucho peor sus cuotas y muchos abandonaron la alianza [113]. Y, sin embargo, el funcionamiento normal de la democracia y el engrandecimiento interior de Atenas exigían la paz y Pericles la hizo, aprovechando la victoria de Cimón y contrariando tanto a demócratas como a aristócratas; así cerró el capítulo heroico de la historia de Atenas. Procuró, eso sí, salvar el paso de la guerra contra el persa a una paz menos gloriosa mediante diversos recursos: ante todo la convocatoria de un Congreso panhelénico, del que en su intención —fallida —saldría una hegemonía política de Atenas sobre Grecia [114].

Es más, Pericles se enfrentó directamente con el programa exterior de los demócratas, la guerra con Esparta, e hizo con esta potencia una paz de treinta años, acordada en el 446; en ella Atenas renunció a todas sus conquistas en Grecia —salvo Egina y Naupacto— y aceptó un equilibrio de poder con Esparta, lo que era precisamente la idea de Cimón y los aristócratas. Atenas no podía sostener sus cuantiosas pérdidas [115], ni era factible económicamente llevar adelante dos guerras y financiar la democracia. Pericles se inclinó ante los hechos y sacó su lección. De otra parte, las tropas de tierra más valiosas estaban en Atenas tradicionalmente formadas por miembros de las clases elevadas, mientras que la marina procedía de las populares; Pericles no quiso volcar su esfuerzo para constituir a Atenas en una potencia terrestre, lo que a la larga habría tenido conse-

[111] II, 65.

[112] La llamada paz de Calias, cuya realidad ha sido negada, sin fundamento, por algunos. Cf. Wade-Gery, «The peace of Callias», l. c., p. 201 ss.

[113] Homo, *ob. cit.*, p. 212, con datos concretos, y muy especialmente H. T. W. Wade-Gery y B. D. Meritt, «Athenian Resources in 449 and 431, B. C.», *Hesperia*, 26, 1957, pp. 183-197; B. D. Merritt, *Documents on Athenian Tribute*, Harvard, 1939, ss.; G. H. Stevenson, «The financial Administration of Perikles», *JHS*, 44, 1924, p. 1 ss.; S. Accame, «Il decreto di Callia nella storia della finanza ateniese», *RFil.*, 13, 1935, p. 468.

[114] Cf. *infra*, p. 297, y De Sanctis, l. c., p. 131.

[115] Solo en 459/58 murieron 177 ciudadanos de una de las diez tribus (*I. G.*, I², 929).

cuencias políticas adversas a la democracia. Al contrario, bajo él Atenas presta poca atención a la infantería pesada y mucha a la marina: le basta, como dice el Pseudo-Jenofonte, con que la primera sea capaz de vencer la sublevación de cualquier isla [116]. Es importante hacer notar que la paz con Esparta provocó una crisis interna aprovechada por Tucídides para reavivar la oposición [117]. Pericles logró salvar el mal paso gracias al ostracismo de Tucídides y, con la construcción del Partenón [118], dio trabajo a los desmovilizados [119] y a Atenas una ilustración visible de su gloria. Pero fue precisamente este empleo de los fondos de la Liga, según hemos dicho, el principal objeto de discusión y crítica.

La política exterior de Pericles es, por tanto, estrictamente defensiva: se basa en procurar la conservación del imperio, al que se da una organización cada vez más centralizada y eficiente. Con el imperio Pericles hereda un hecho y una idea anterior a él y que, desde luego, no está muy de acuerdo con los ideales de la democracia [120]. De otra parte, por contraste, es necesario para la financiación de esta, como vimos, y, además, respondía al principio generalmente aceptado de que la excelencia o mérito de una ciudad se evidenciaba en sus posesiones. Pericles no se deja llevar más que en pequeña medida por el deseo de extenderlo que, como él previó, resultó a su muerte catastrófico.

Conviene hacer notar algunos matices. Prescindiendo de los que opinan [121] que Pericles es el responsable de la política exterior de Atenas desde el año 462 y así llegan a la conclusión de que su objetivo era desde el comienzo el dominio de Grecia y nunca lo abandonó [122], todavía queda que es evidente a partir de la paz un endurecimiento del trato dado a los aliados: es ahora cuando la Liga tiende a centralizarse y unificarse [123]. También se ganan nuevas posiciones mediante la expedición (en parte fracasada) a Eníadas, la conducida por Pericles al Ponto, etc.; y se intenta una expansión hacia Occidente (fundación de Turios) y Tracia (fundación de Anfípolis). En realidad Pericles continúa tendencias antiguas que ya conocemos: recuérdese, por ejemplo, la constitución impuesta a Eritras el 462 [124], la alianza

116 2, 1.
117 Wade-Gery, l. c., p. 251.
118 Decretada inmediatamente después de la batalla de Coronea, el 447; cf. Miltner, l. c., col. 766.
119 Wade-Gery, l. c., p. 242.
120 Cf. *supra*, p. 271 ss., e *infra*, p. 295 ss.
121 Cf. *supra*, p. 288, también 305.
122 Cf., por ejemplo, Wilamowitz, *Aristoteles und Athen*, II, p. 98; Wade-Gery, l. c., p. 250.
123 Cf., por ejemplo, De Sanctis, l. c., p. 149 ss.
124 De Sanctis, l. c., p. 144 s.

con Segesta y Halicias hacia el 554 [125], etc. Lo importante, a mi ver, es que Pericles aceptaba las necesidades que imponían los hechos si se había de mantener el imperio dentro del cuadro dado y si el poder de Atenas había de reflejarse en hechos que mantuvieran su prestigio; pero procedía dentro del cálculo más consecuente para no chocar francamente con Esparta. No era esta la que le estorbaba; los roces eran sobre todo con Corinto. Hizo que el tributo fuera moderado, incluso lo rebajó a veces para evitar la irritación [126]; pero organizó la tributación de una manera regular y estricta. Se resignó a perder pequeñas ciudades en Caria o Licia, que no valían el esfuerzo de mantenerlas, pero aplastó la sublevación de las islas esenciales (Eubea el 446, Samos el 441/39) y aseguró los puntos clave asentando cleruquías. En todo esto, no hizo más que seguir la línea de sus predecesores: ya en el 506 se estableció una cleruquía en Calcis y Cimón fundó otras varias; el mismo Cimón tuvo que reducir a la obediencia a Naxos y Tasos [127]. Pericles procedió siempre con adecuación absoluta a sus fines: continuaba la política de unos y otros según le convenía, utilizó al propio Cimón para hacer una tregua con Esparta el 451 [128]; pero no se dejó desviar por nadie. Así, no puede decirse que Pericles siguiera la iniciativa de Cimón para hacer la paz con Esparta [129]: la prueba es que siguió a su muerte la misma política. Una vez aceptado el principio de la existencia de un imperio, Pericles combinó la moderación y la fuerza para mantenerlo intacto. Y cuando fue amenazado por los peloponesios, a quienes inquietaba, no vaciló en ir a la guerra para defenderlo: si para hacer la paz tuvo que que dominar el ímpetu expansivo de Atenas, para hacer la guerra tuvo que despertar a los atenienses, que seguían ahora —por obra del propio Pericles— ideales de pacifismo y prosperidad, y hacerles ver que las concesiones solo arrancaban nuevas exigencias y que todo su sistema de vida estaba amenazado. Es claro que la estrategia de Pericles era puramente defensiva [130], no tendía a derrotar decisivamente a Esparta, sino a desgastarla gracias a la superioridad naval y financiera de Atenas —la fuerza de la democracia— y hacerla reconocer el *status quo*, es decir, el imperio ateniense, como ya lo reconoció el año 446. El primero y tercer discurso que le atribuye Tucídides tienen por obje-

125 Miltner, l. c., col. 775.
126 Datos en Homo, *ob. cit.*, p. 212 ss.
127 Cf. Cloché, *ob. cit.*, p. 65 ss.
128 Y ya antes del 451, según Plutarco, *Pericles*, 10 (pero esto no lo aceptan algunos historiadores). Cf., por ejemplo, Meinhardt, *ob. cit.*, página 35 s.; Miltner, l. c., col. 756; De Sanctis, *ob. cit.*, p. 112.
129 Miltner, l. c., col. 761.
130 Sobre la iniciativa corintia y luego espartana en el origen de la guerra, cf. Homo, *ob. cit.*, p. 225 ss.; Cloché, *ob. cit.*, p. 30 ss.

to defender la estrategia poco heroica y tradicional que preconizaba, el largo desgaste del enemigo sin peligrosos choques frontales, como la más racional y adecuada al fin que se perseguía dadas las circunstancias y la naturaleza del poderío de los dos bandos enemigos. Porque el pueblo, que había entrado en la guerra a disgusto, quería aplicar ahora, desde que vio los campos talados, los recursos de una guerra tradicional: se llegó a tachar a Pericles de cobardía [131], se le multó y quitó el cargo de estratego una temporada. El se defendía diciendo, con razón [132], que no era él quien había variado y sí el pueblo y que su plan (γνώμη) no había sufrido ningún otro revés que la aparición de la peste, factor irracional imprevisible [133]. Tucídides le da la razón, y en realidad la guerra arquidámica terminó, con la paz de Nicias, con una victoria de Atenas en el sentido de Pericles [134]. No hemos de ver los comienzos de la guerra del Peloponeso a la luz del curso que le impusieron luego los imperialistas exaltados, sino como Pericles la veía: como una más entre las operaciones destinadas a defender el imperio mediante acciones limitadas que no comprometían el futuro de Atenas. Es el valor derivado del estudio racional de las circunstancias, de que habla la oración fúnebre, valor que, insistimos, solo por el influjo de Pericles era la postura del pueblo de Atenas, más inclinado a oscilar entre el abandonismo que le sugería su comodidad y el ataque inconsiderado y suicida. Pericles —dice Tucídides [135]— «contenía a la multitud sin quitarle la libertad... cuando se daba cuenta de que los atenienses, ensoberbecidos, tenían una confianza injustificada, con sus palabras los contenía, atemorizándolos, y cuando sin razón temían les devolvía la confianza».

Con Pericles aparece por primera vez en la historia de Grecia una política basada en el principio de que la razón puede dominar la realidad; principio bien lejano de la fe de un Sófocles, por ejemplo. Cierto parentesco se encuentra en demócratas como Esquilo o Heródoto, quienes, sin embargo, fundamentan ese dominio del futuro mediante el respeto a la justicia o la simple medida, que aleja la cólera divina. Pericles preconiza también la medida, pero por simple cálculo de prudencia; y para sus iniciativas confía en la γνώμη o razón, basándose en los datos que le ofrece la realidad [136]. No desdeña aprovechar la oportu-

131 Hermipo, Fr. 46 Ed.
132 Tucídides, II, 60 ss.
133 Cf. p. 289.
134 E. Meyer, *Forsch.*, II, p. 318.
135 II, 65.
136 Ya Temístocles, su predecesor, sostiene una idéntica filosofía (en Herodoto, VIII, 60): los hombres que planean correctamente obtienen

nidad que se le ofrece (derrota en Egipto el 454 para llevar a Atenas el tesoro de la Liga; vuelta de Cimón el 451 para hacer la paz con Esparta) o forzarla (soborno, por lo demás discutido, de los jefes espartanos cuando la invasión del 446). Pero siempre dentro de sus planes y sin dejarse desviar. De igual modo Protágoras veía en la razón el medio de superar los dos *logos* u opiniones que hay sobre cada cosa, eligiendo el más efectivo; manera de proceder de la que hay un ejemplo claro en el uso por Tucídides de los discursos antilógicos [137]. En cuanto al tema de la justicia, lo trataremos a continuación; pero resulta claro que no la considera factor histórico en las relaciones internacionales, aunque sí en las internas, bajo una forma ya profundizada.

Este nuevo concepto del valor y de la acción política, procedente de las ideas de la primera Ilustración, era un punto de equilibrio hermoso, pero inestable. Tendía a ahogar el antiguo valor instintivo y emocional, unido al concepto de la gloria o, al menos, a encarnarlo en personas diferentes del hombre político (así, tras Pericles, los estrategos pierden influencia política, con resultados desastrosos). La «audacia» de que habla la oración fúnebre [138] no era ya una auténtica realidad en Atenas, por lo menos en lo que a Pericles concierne, y de otra parte existía el peligro de que la razón no lograra dominar el deseo humano de dominio, que pese a todo subsistía enmarcado en la idea del imperio y que, por el contrario, le diera una consistencia y radicalismo de que carecía la idea aristocrática y espartana de la guerra, siempre de duración y objetivos limitados, como era la del propio Pericles. Pero eran riesgos que había que correr. Toda la política de Pericles se nos muestra como un conjunto lúcido y coherente, destinado a la elevación material y cultural del pueblo ateniense y que presuponía también un poderío militar y económico. Ya hemos hablado de ella, aunque convendría aludir por lo menos a la racionalización por Pericles de todo el sistema financiero, unificado ahora, estabilizado mediante la creación de reservas, ampliado al extender a la liga la moneda y las medidas áticas, etc. [139]. Nada queda al azar en este terreno, decisivo para el programa interno y para la única guerra adecuada a sus necesidades [140].

casi siempre resultados correspondientes (la victoria); cuando no, tampoco la divinidad les ayuda. Con esto se elimina en la práctica la divinidad; Pericles ni siquiera la menciona ya.

137 Cf. Romilly, *Histoire et raison...*, p. 180 ss.; Havelock, *ob. cit.*, p. 241 ss.

138 II, 40.

139 Cf. Homo, *ob. cit.*, p. 216 ss.; De Sanctis, *ob. cit.*, p. 152 s., y la bibliografía citada, n. 113.

140 Muy característica también de Pericles es la fundación de Turios con un plano y una constitución previamente establecidos por dos re-

7. Humanitarismo pacifista e imperio. La idea democrática de Pericles, al basarse en la igualdad y la justicia, que suponen una elevación del pueblo en todos los aspectos, implica un humanitarismo nuevo. En la oración fúnebre se nos dice que en Atenas se guardan sobre todo las leyes que benefician a los que sufren la injusticia [141]. De otra parte, Pericles busca la conciliación interna, admitiendo el principio del ἀξίωμα, que favorece a la aristocracia y a las clases que quieren elevarse. Está convencido de que un acuerdo basado en la razón es siempre posible; en este mismo sentido intervienen Pródico e Hipias en el *Protágoras* platónico [142]. Los tres se basan en la idea de la común naturaleza humana. Se trata de eliminar la acción de la fuerza para resolver los problemas internos. Como las desigualdades económicas y de «prestigio» tradicional subsisten, aunque atenuadas, la igualdad es legal, no económica y social, pese a todo. Pericles disminuye las distancias, pero no intenta una revolución. En vez de ello, se buscan dos principios complementarios del de la igualdad legal, con objeto de que las diferencias prácticas no ejerzan un efecto corrosivo, a saber: de parte de los poderosos, el de la piedad o comprensión, la ayuda desinteresada recompensada con el honor que les procura; de parte del pueblo la ἐπιεικεία o contentarse con lo razonable. En la democracia religiosa y aun antes, estas ideas se fundan en la común miseria del hombre ante el poder divino, lo que exige comprensión, ayuda, respeto, puesto que la fortuna individual es cambiable; luego se basan en el hecho de que es común la naturaleza del hombre, que comprende siempre un elemento de «justicia» y «respeto» o «dignidad». Hay, de otra parte, la necesidad política. Así surgió el ideal de la ὁμόνοια o concordia ciudadana. Todo este fondo ideológico, que está explícito en la sofística y aun antes [143], está implícito en la constitución de Pericles: si no en lo interior (aunque está en los hechos), sí se habla en lo exterior de la ayuda desinteresada a los aliados, como vimos [144]. Desde este punto de vista hay que juzgar el sistema de las *liturgias* prestadas por los ricos a cambio de honores; de otra parte, la aceptación por el pueblo del ἀξίωμα de los ricos es un rasgo de moderación que contribuye a esa «concordia» tan buscada y que no rompe la igualdad, pues el pueblo ha de sancionar toda propuesta. De otra parte, aunque los principios de la constitu-

presentantes del radicalismo contemporáneo, Hipódamo y Protágoras. Igual ocurre con las cleruquías.

141 II, 37.

142 Cf. *supra*, p. 221.

143 Sobre la ὁμόνοια, cf. *supra*, p. 221 ss.; sobre el οἶκτος o piedad, pp. 174 y 221.

144 Cf. p. 271.

ción de Pericles están pensados para el interior, no se puede evitar que a la larga tiendan a extenderse a los que están fuera —esclavos y extranjeros— como antes se extendieron de la aristocracia al pueblo (con los cambios que hemos visto). En Hipias y Antifonte y luego en Isócrates y en época helenística encontramos obtenidas teóricamente estas consecuencias, según veremos en un próximo capítulo.

No es, pues, extraño que la existencia misma del imperio ateniense, que englobaba pueblos hermanos y de una cultura similar, suponga una dificultad teórica para la Atenas de Pericles, como vimos [145]. Históricamente, es claro que este intenta una conducta moderada [146], y no menos claro que el imperio obtenía defensa y beneficio. No menos cierto es que la principal beneficiada era Atenas, lo que hacía sospechosa la teoría del auxilio desinteresado, aun cuando ello fuera cierto a veces por un sentimiento de honor y responsabilidad. Pero sobre todo, no se podía exigir el reconocimiento de un ἀξίωμα de Atenas ni Atenas podía pedir reconocimiento de sus beneficios porque faltaba la condición que se daba en la constitución interna: el principio de la igualdad. Los aliados no tenían derecho a salirse de la alianza; el tesoro común lo administraba Atenas y lo gastaba en sus propias necesidades; el Consejo Federal quedó olvidado y en desuso; los pactos entre Atenas y cada ciudad eran, cuando había habido sublevación, verdaderos dictados en los que se exigía que los magistrados juraran fidelidad a Atenas; en Atenas se veían los juicios principales de cada ciudad. Para los griegos esto es δουλεία, esclavitud, por moderado y paternal que sea el trato en la práctica.

En realidad, la tendencia a convertir la alianza en un imperio es anterior a Pericles, quien siguió por el mismo camino porque estaba en su línea de pensamiento el crear una organización racionalizada y centralizada, de eficacia superior a la Liga Peloponesia. Si hubiera llegado a la conclusión lógica en que piensan los modernos historiadores —convertir el imperio en nación y a los isleños en ciudadanos— todo habría quedado en orden. Pero la democracia había sido creada demasiado recientemente para que el pueblo hiciera donación a los demás de los beneficios que con tanto trabajo había conseguido y que antes ostentaban solo los nobles. Le parecía normal la idea de tratar a los demás como él había sido tratado, por una ilogicidad tan general como humana. Aplicada a los aliados, la idea de Justicia consistía simplemente en que la rotura de la alianza por una ciudad era una injusticia y debía ser castigada. Es una escisión de

145 Cf. p. 273.
146 Cf. p. 307.

conciencia que hacía que, a los ojos de Grecia, Atenas fuera en lo exterior lo contrario de la imagen que ella había creado de sí y, en parte, había hecho realidad en lo interior. Las consecuencias no fueron favorables: el mantenimiento de ese imperio exigía métodos poco democráticos [147]; su misma existencia avivaba el deseo de agrandarlo o explotarlo más a fondo. Para ello Atenas habrá de apoyarse en los partidos democráticos locales contra las aristocracias y en las ciudades la concordia interna se hará imposible, al apoyarse las facciones opuestas en Atenas y Esparta [148]. El *cosmos* ideal creado en Atenas no encontró un duplicado en el imperio que, al tiempo que un apoyo material para la democracia ateniense, fue un factor de desmoralización de la misma. Esto comenzó ya sin duda en vida de Pericles, pues la acusación de que Atenas favorecía al *demos* de las ciudades aliadas figura ya en el Pseudo-Jenofonte [149], y conservamos además un documento contemporáneo de Pericles en el que un isleño da rienda suelta a su resentimiento contra Atenas, a saber, el opúsculo «Sobre Temístocles, Tucídides y Pericles» de Estesímbroto de Tasos. Desde el punto de vista de las ideas, resultará que a la concepción que destaca la igualdad del hombre en lo esencial, que es la de Protágoras, Hipias, el propio Pericles y Antifonte —en suma, la de la democracia— se opondrá la que pone de relieve ante todo las diferencias de poder, que se imponen en la práctica: así opina Tucídides. Esto no hace más que dar rigor filosófico a una antigua idea que, sin embargo, en el sistema aristocrático antiguo encontraba una limitación en su concepción religiosa del mundo. Hay quien llega más lejos y ve en el dominio del más fuerte un ideal: así un Calicles o un Trasímaco. Y, efectivamente, ciertos políticos que actúan en la democracia van a pretender en el fondo un dominio personal: así, Alcibíades, tanto en la práctica como en la teoría que Jenofonte le presta en una conversación con Pericles [150]. Por lo demás en esa conversación se ve ya el problema que plantea al pragmatismo pericleo su falta de valores absolutos: el camino para la creación de una ley tiránica está abierto siempre, cuando en vez de conciliación hay imposición del más fuerte. Y esto, que en política interior era una simple posibilidad, en la exterior fue realidad desde muy pronto.

¿Quiere decir todo esto que Atenas y Pericles fueron absolutamente ciegos para el problema de la política exterior? Desde luego que no. En primer lugar hemos visto que se trató de con-

147 Cf. p. 272.

148 Cf. sobre todo esto Cainte-Croix, «The character of the Athenian Empire», *Historia*, 3, 1954, p. 1 ss.

149 I, 14.

150 *Memorables*, I, 2, 40 ss.

servar lo esencial del imperio, no de ampliarlo. Y la paz con Esparta supuso la renuncia a casi todas las dependencias de Atenas en Grecia continental. Hay que reconocer sin duda alguna en Pericles un ideal pacifista, que ha estudiado detenidamente Dienelt [151]. La paz, que era una necesidad para su política interna, no podía por menos de satisfacer a sus ideales internacionales igual que satisfacía a los de política interior. Toda su vida aspiró a un equilibrio de poder con Esparta, como se expresa en la admisión de un arbitraje en el tratado de 446. Cuando la crisis del comienzo de la guerra del Peloponeso, Pericles aceptó someterse a él, lo que rechazó Esparta [152]. En su actitud admitiendo una alianza defensiva con Corcira, no obró contra el tratado, y en los incidentes de Potidea y Platea, que dieron paso a la guerra, fueron los corintios y tebanos los que rompieron el tratado abiertamente. La cuestión del «decreto megárico» —Pericles prohibió el uso de los mercados áticos a Mégara, que había matado a un heraldo ateniense— es ya más dudosa; pero en todo caso, es una respuesta a las provocaciones anteriores. Es seguro para nosotros que Pericles intentó un orden internacional en que Atenas y Esparta fueran iguales y sometidas a igual derecho [153]. Que Esparta se sintiera amenaza por el dinamismo de Atenas y la extensión de su comercio y su poder en áreas neutrales y en la de Corinto, es otra cosa.

Más todavía. Pericles concertó una paz con Persia, el enemigo tradicional, considerando posible también en este caso un arreglo de intereses, y a continuación tomó la iniciativa de convocar a un Congreso panhelénico, según nos cuenta Plutarco [154], a todos los griegos «para deliberar sobre los templos que incendiaron los bárbaros, los sacrificios que deben (los griegos) por la salvación de Grecia y que ofrecieron a los dioses cuando lucharon contra los bárbaros; y sobre el uso del mar, a fin de que todos puedan navegar sin miedo y vivan en paz»; «para la paz y la colaboración de los griegos». Es el año 448, en que Atenas ha hecho la paz con Persia y está en vigor la paz de cinco años con Esparta hecha por Cimón. Sin duda, al convocar el Congreso en Atenas, Pericles pretendía crear una unión sobre la base de la igualdad, pero bajo la hegemonía de Atenas por su

151 *Der Friedenspolitik des Perikles*, Wien, 1918. Es un libro valioso, aunque con exageraciones un tanto ingenuas, como cuando niega la existencia de un imperio ateniense.

152 Tucídides, I, 144 y 145.

153 Tucídides, I, 140.

154 *Pericles*, 17. Cf. Meinhardt, *ob. cit.*, p. 47 s. Se suele admitir que el dato procede de la colección de decretos de Crátero (Miltner, l. c., col. 763).

ἀξίωμα: un *cosmos* helénico igual al *cosmos* interior ateniense [155]. Por esta razón, Esparta hizo fracasar la conferencia, y cuando tras la derrota de Coronea Pericles hizo la paz con Esparta el año 446, renunció ya a la hegemonía y estableció la igualdad pura y simple con Esparta. Si esta rompió el pacto el 431 por la presión de sus aliados, que veían que la potencia real de Atenas introducía un desequilibrio, no fue ello culpa de Pericles, que intentó llevar a la práctica las ideas panhelénicas de Hipias y la sofística en general. Queda tan solo el equívoco de que cuando se trata de aliados de Atenas se considera como un derecho adquirido su dependencia de Atenas, sin que por ello sean parte del Estado ateniense. Pericles no podía romper este estado de cosas sin detrimento para Atenas y la democracia, ni podía mantenerlo sin crear un factor de inseguridad. Por defenderlo hizo la guerra, él que buscaba la paz. Esta fue su tragedia.

Todavía la fundación de Turios, en Italia, fue un experimento inédito que demuestra el panhelenismo de Pericles [156]. Participaron en la colonia ciudadanos de todas las partes de Grecia: los atenienses solo formaban cuatro de las diez tribus de la población. El mismo afán de conciliación se encuentra en la presencia en la fundación —aprobada por Delfos— de representantes de la religión tradicional (los adivinos Lampón y Jenócrito: el primero fue proclamado κτιστής, fundador) y del racionalismo contemporáneo (Protágoras hace la constitución, Hipódamo los planos). También fueron a Turios personajes tan diversos como el historiador Heródoto, el retor Tisias y los sofistas Dionisodoro y Eutidemo. El que la colonia a la larga resultara inestable y se desligara de Atenas justifica en cierto modo que en un asunto vital como el del imperio Pericles siguiera una posición más tradicional. Los que solo admiten la política de poder ven en el «idealismo» reflejado en el Congreso y en la fundación de Turios una «debilidad» [157]; o creen que el primero es mero disimulo del fracaso de la guerra con el Persa [158] y la segunda un acto meramente expansivo [159]; o, finalmente, piensan que la organización de la fundación de Turios se debe a Tucídides el de Melesias, siendo de Pericles el plan original de fundar una cleruquía ateniense [160]. Estos autores desconocen mucho de lo más personal y nuevo de Pericles al ver en él un puro y simple político imperialista. La segunda Liga Marítima (fundada el 377)

[155] Igual significado tiene el intento de que todos los griegos enviaran ofrendas a Eleusis.
[156] Año 444 a. C.
[157] Meyer, *ob. cit.*, p. 699.
[158] De Sanctis, *ob. cit.*, p. 131.
[159] Id., íd., p. 177.
[160] Wade-Gery, l. c., p. 256.

trató de evitar sus errores mediante un sistema de simple asociación entre iguales. Pero su intención inicial debe ser separada de esos errores, por otra parte bien explicables en las circunstancias que encontró.

8. La mujer. La religiosidad tradicional. Finalmente, haremos alusión a la relación entre los dos últimos puntos que tratamos de la oración fúnebre y la realidad contemporánea.

a) La situación de la mujer en la época no podemos más que adivinarla por los textos literarios contemporáneos, sobre todo la tragedia. En otro lugar [161] me he ocupado de esta cuestión y he hecho ver que la literatura nos ofrece una imagen hasta cierto punto deformada de la realidad por efecto del ideal de la *sophrosyne,* de la sumisión y falta de autonomía de la mujer. Es el punto en que el antiguo ideal de «virtud» es más generalmente defendido, y a él paga tributo Pericles en la oración fúnebre; posiblemente sin gran sinceridad [162].

b) En cambio, anticipábamos que el silencio de Pericles sobre la religión está en completo desacuerdo con la realidad de la época. La democracia ha conservado fielmente la antigua unidad de autoridad pública y culto: la Asamblea trata en primer lugar de los asuntos religiosos; el Estado sufraga los gastos del culto y las fiestas públicas; los magistrados desempeñan funciones religiosas diversas. En la religión encontrarán apoyo los enemigos de Pericles para lograr azuzar a las masas populares contra sus amigos a partir del decreto de Diopites; y al comienzo de su carrera Pericles, y con él Efialtes, hubieron de respetar la funciones del Areópago que estaban unidas a la religión. De otra parte, las grandes construcciones de Pericles son templos, conforme a la tradición; y cuando interviene el año 448, en Delfos, a favor de los focios y en contra del sacerdocio, no deja de exigir privilegios religiosos para Atenas, lo mismo que luego pide al dios su aprobación para la fundación de Turios y hace intervenir en ella a dos adivinos.

En suma, como ya anticipábamos, Pericles disiente de la religión tradicional, pero no intenta enfrentarse con ella. Representa como Protágoras y las demás personas de su grupo, el ala de la democracia basada en ideas laicas, frente a la concepción religiosa de Heródoto o Sófocles. Entiendo que entre ellos muchas actitudes son comunes en la práctica y solo hay diferencia en la interpretación; lo que para la democracia laica es cálculo y prudencia, es para Esquilo y Heródoto cuidado por evitar *hybris;* las «leyes no escritas» son las mismas para Pericles y para Sófocles, pero el uno ve en ellas una convención humana

161 *El descubrimiento del amor en Grecia,* Madrid, 1959, p. 164 ss.
162 Cf. p. 309 s.

y el otro un decreto divino; la política racional de Pericles puede ser compartida por Sófocles y Nicias, compañeros suyos en la estrategia, que, sin embargo, considerarán acción divina lo que Pericles cree resto irracional imprevisible; el hecho de que un carnero tenga un solo cuerno será para Lampón un presagio sobre el triunfo de Pericles sobre Tucídides el de Melesias y para Anaxágoras un puro hecho natural sin más complicaciones [163]. Una colaboración es posible mientras Pericles mantenga las formas externas del culto y se manifieste en sus discursos con expresiones neutras. Por lo demás, bajo este alejamiento de la religión tradicional puede haber una forma de religión moralizada y monoteísta, de la cual hay ya comienzos en Esquilo [164] y Anaxágoras [165], o bien una interpretación de la religión tradicional como un hecho humano, como en Demócrito. Pero de esto ya hemos hablado. Añadamos que el arte del Partenón aproxima a los dioses a una escala más humana y racional que la del arte arcaico.

Como se ve, el equilibrio es sumamente precario y se basa en una cierta dosis de equívoco e hipocresía, como se ve por los procesos del año 432 y por la desmoralización religiosa subsiguiente a Pericles: las fuerzas religiosas y antirreligiosas acaban por llegar al choque sin disimulos. Desde el momento en que se niega o se hace abstracción del poderío de los dioses —y esto ocurre en Pericles y en todo su círculo— la religión está en peligro, por mucho que se la depure y espiritualice. Con todo, nunca se llegó a un conflicto entre el Estado racionalista y absorbente y la religión, tal como el que propone Sófocles en *Antígona*. Se trató de un conflicto más de conciencia a añadir a los que se desarrollaron en torno a las virtudes tradicionales.

Habrá podido verse que en líneas generales el cuadro que hemos trazado de las instituciones de la Atenas de Pericles y de la política de este no hace más que completar e ilustrar las afirmaciones de la oración fúnebre. El mismo equilibrio y las mismas tensiones salen a la luz. Si algo nuevo podemos señalar es sobre todo que la conciencia de lo que la nueva constitución significaba en el fondo y de las consecuencias lógicas de este modo de pensar, estaba limitada a un pequeño grupo de dirigentes, encabezado por Pericles. Su esfuerzo por conservar el nuevo racionalismo dentro de límites señalados, incluso con ayuda del disimulo, la ambigüedad o aun la hipocresía, es notorio. Si con ello hay una quiebra en la idea, al menos se puede esperar favorecer la concordia y homogeneidad de todos y de todo: pueblo

163 Plutarco, *Pericles*, 6.
164 Cf. p. 186.
165 Carácter divino del νοῦς (cf. *supra*, p. 255).

y aristocracia, pobres y ricos, democracia racional y democracia religiosa. Este intento, llevado a cabo con la mejor buena fe, no siempre encontró respuesta: pruebas de ello son la resistencia de la aristocracia a aceptar el nuevo orden de cosas o la negativa de la religión tradicional a respetar la forma no religiosa de pensar, aunque fuera unida a una aceptación del culto tradicional en la práctica. De otra parte, no hay duda de que el espíritu racional, una vez en marcha, es difícil que sea contenido, y que las leyes y normas prerracionales y consuetudinarias, la religión tradicional, el hábito de aceptar la autoridad sin discutir, el valor espontáneo y primitivo, hubieron poco a poco de entrar en decadencia ante una vida más racional y humana. Ya en la oración fúnebre, como hemos dicho, hay bastante de disimulo y ocultación y no poco de propaganda. De otro lado, el pragmatismo pericleo no crea nuevos valores absolutos con que sustituir a los antiguos y deja abiertas todas las posibilidades propias del pensamiento ilustrado: desde una potenciación de la idea de la igualdad que hundiera las barreras de la *polis* hasta una imposición mecánica de la mayoría. Si a estas dificultades internas de todo humanismo no religioso se unen las derivadas de las circunstancias de la sociedad de Atenas y la existencia misma del imperio, necesario de otra parte para sostener la democracia, se concluirá que los problemas entre los cuales se debatió Pericles son mayores, lógicamente, que los de los primeros teóricos de la Ilustración, que apenas habían explotado a fondo las consecuencias prácticas de sus ideas. Lo que no puede dudarse es que existe una correlación muy precisa entre los teóricos de la Ilustración y el hombre que, sobre las huellas de otros predecesores democráticos, trató de llevar a la práctica su ideología: Pericles.

3. *El hombre Pericles y los ideales de la democracia ilustrada.*

No hay, pues, duda de que en la persona de Pericles hemos de encontrar, como ya insinuábamos al principio, el paradigma mismo de la democracia ateniense de su época. Ya lo hemos visto ocasionalmente, pero vamos a completar esta visión rápidamente con los datos, generalmente anecdóticos, que sobre su carácter y actuación nos han llegado. Si existe un «hombre democrático» correspondiente al ideal descrito en la oración fúnebre y en la constitución y política de la época, ese es Pericles. En él encontramos las antiguas virtudes aristocráticas que intentó extender al pueblo, más los valores racionales y humanitarios que exigieron esa extensión y en ella se desarrollaron.

En la imagen que de él nos da Plutarco en su biografía, nos encontramos a un hombre distinto del político aristocrático que con su familiaridad de maneras quiere conquistarse al pueblo —caso de Cimón— y del demagogo salido del pueblo y en nada diferente de él —Cleón—. Pericles se mantiene distante, rechaza invitaciones, actúa en los asuntos menos importantes por medio de sus amigos [166]. Plutarco lo atribuye a su propio carácter y al deseo de mantener el ὄγκος, la dignidad del mando, y no cansar y desgastarse. Tenemos, pues, una herencia familiar y un cálculo personal. Los cómicos le llaman el olímpico, le comparan con Pisístrato. El mismo se considera superior a Agamenón por la sumisión de Samos [167]. Cuida de su compostura en la oratoria, mesurada y majestuosa, y en su rostro [168]; domina sus emociones conforme a la antigua norma de la *sophrosyne* [169]. Ama la belleza y la gloria que proporciona [170], inspeccionando personalmente los trabajos de la Acrópolis. No le afectan las críticas, que ignora con desprecio [171]. Su vida privada transcurre entre un círculo aparte. Es incorruptible [172].

Todos estos rasgos nos presentan a Pericles como seguidor del tipo de vida de la antigua aristocracia en sus ejemplos más ilustres [173]. Ama el poder, la gloria y la belleza, es temperante y justo; tiene una vida personal de la que aparta a los extraños. Son estos, vimos, los ideales que trata de extender al pueblo ateniense. Ello demuestra que su actuación política responde a una convicción íntima. Primeramente se une al ala radical de la democracia, que derriba el obstáculo que se opone a toda reforma: el Areópago. El arma de Pericles y sus amigos va a ser la Razón: no hay motivo para que, entre los hombres, existan tan fuertes desigualdades. Si un ideal es admirable, debe ser extendido.

Es como orador como Pericles se va imponiendo poco a poco en Atenas. En los dos discursos que nos ofrece Tucídides en que define su actuación política (es decir, el primero y el tercero),

166 Plutarco, *Pericles*, 7.
167 L. c., 28.
168 L. c., 5.
169 L. c., 36.
170 L. c., 14.
171 L. c., 5.
172 L. c., 15 (y Tucídides, II, 60).
173 Levi, *ob. cit.*, p. 154, cree que la finalidad de la biografía de Plutarco es mostrar que la naturaleza deficiente de Pericles se reformó con la educación. No creo esto probado en manera alguna. Más bien lo que ocurre es que ve en él las cualidades propias del jefe aristocrático, que sobreviven a su adscripción al partido popular, debida a pura conveniencia. Así, armoniza el elogio de Pericles con rasgos adversos al mismo, procedentes de fuentes antidemocráticas, que son las más frecuentes en la biografía (como admite Levi).

vemos un tono pragmático, una argumentación basada en las posibilidades existentes, y la búsqueda de lo que es conveniente (συμφέρον). Plutarco [174] habla también de «enseñanza» y de «lo conveniente»; en otro pasaje [175] dice que en sus discursos todo tendía estrictamente al fin inmediato (πρὸς τὴν προσκειμένην χρείαν) y de que sus enemigos le acusaban de convertir en persuasivas las tesis más falsas; en otro aún [176], alude a su arte de la antilogía al hacerle discípulo de Zenón. También Platón [177] ve en la oratoria de Pericles, antes que nada, el producto de la consideración de la naturaleza del hombre como ser racional (debida a Anaxágoras, en lo que también coincide Plutarco). En Tucídides, en un pasaje ya mencionado [178], le vemos dominando con su oratoria, basada en el conocimiento y la razón, los movimientos emotivos de la ciudad. En suma: hallamos en él el ideal protagórico de la conversión del argumento «débil» en «fuerte» mediante el ejercicio de la razón al hacer que una cosa «parezca y sea» buena (conveniente) [179]. Nuestras fuentes (Plutarco y Platón) aluden más bien, sin embargo, a la influencia de Anaxágoras, como queda indicado.

Pero, evidentemente, tampoco falta todo rasgo no racional en la oratoria de Pericles; esto disonaría con su actitud personal, que buscaba impresionar al pueblo, y con la majestad de su elocuencia, a la que hemos aludido. Efectivamente, en la oración fúnebre hemos encontrado no solamente llamadas a la razón y a lo conveniente, sino también (para llegar a esto último) al patriotismo y al honor, incluso al amor propio, sin retroceder ante una cierta vaguedad de conceptos y una dosis de propaganda más o menos consciente. Y conservamos unas pequeñas citas de sus discursos, que ofrecen un lenguaje rico en imágenes expresivas: Egina es la «legaña del Pireo» [180]; la guerra «viene en nuestra busca desde el Peloponeso» [181]; con los soldados muertos en Samos «la ciudad ha perdido su juventud y el año su primavera» [182]; los samios sublevados son como niños que lloran ante la comida, pero acaban por tomarla. Incluso acude al viejo recurso de llorar o suplicar a los jueces [183]. De otra par-

174 L. c., 15.
175 L. c., 8.
176 L. c., 4. Se trata de una mera combinación. Cf. Meinhardt, *ob. cit.*, p. 26; Levi, *ob. cit.*, p. 112.
177 *Fedro*, 269 e ss.
178 Cf. p. 288 s.
179 Platón, *Teeteto*, 166 d; Havelock, *Ob. cit.*, p. 248 ss. Cf. también *supra*, p. 216.
180 Aristóteles, *Retórica*, III, 10.
181 Plutarco, *Pericles*, 8.
182 Aristóteles, *Retórica*, I, 7.
183 *Ibidem*, 32 (proceso de Aspasia), 37 (concesión de la ciudadanía al hijo de ésta).

te, Plutarco nos habla de su poder de persuasión (πειθώ) y su atracción de las almas (ψυχαγωγία) [184]; sus discursos tomaban en cuenta los hábitos y pasiones (ἤθη καὶ πάθη) de sus oyentes. Un testimonio en pocos años posterior a su muerte, el del cómico Eupolis [185], habla de la «persuasión» (πειθώ) que moraba en sus labios, de su «hechizo» (ἐκήλει) y el «aguijón» (κέντρον) que dejaba en los oyentes. Esta terminología es la misma de Gorgias, para quien la solución de la antinomia entre ideas opuestas no se resuelve por vía racional, sino por un efecto de «sugestión», que logra así la «concordia» [186]. No hay duda, sin embargo, de que Pericles empleaba un elemento de la oratoria tradicional, que es el mismo del cual Gorgias extrajo su teoría; lo propio y nuevo que hay en él es el predominio del elemento racional, como en los discursos de Tucídides en general y en la teoría de Protágoras.

En suma: el poder de Pericles se basa en sus discursos, cuyo efecto es producido por la argumentación dirigida a lo conveniente (συμφέρον) y por el efecto de su personalidad, que no se subsume en los rasgos racionales y de incorruptibilidad y amor a la ciudad de que él mismo habla [187], sino que también depende de su prestigio como portavoz de una serie de valores tradicionales que afectan emotivamente al pueblo. No hay, pues, tiranía, puesto que el pueblo es quien ha de aprobar las propuestas. Pero sí se crea un poder que ofrece un cierto contraste con el ideal de igualdad y que Tucídides describe como «gobierno del primer ciudadano» [188] y un cómico, Teleclides, como una entrega del poder disponer sobre los tributos de las ciudades, el construir o derribar muros, los tratados, el poderío de Atenas, la paz, la riqueza y la felicidad [189]. Pericles personifica el ideal de unir la igualdad y el privilegio —basado en capacidades racionales y en el prestigio tradicional— de que se habla en la oración fúnebre. Lo precario del sistema se ve en la necesidad de que coincidan en una sola persona cualidades muy diversas.

Pericles aspira a que Atenas mantenga y engrandezca su poderío sin aumentar por eso sus conquistas mediante una guerra abierta; poderío necesario para atender a una concepción tradicional de la grandeza de un Estado y a las necesidades del desenvolvimiento de la democracia. Pericles recurrirá a la guerra solamente para defender ese ideal. Y lo hará mediante un

184 L. c., 15.
185 Fr. 98 Ed.
186 Cf. Nestle, *ob. cit.*, p. 311 ss.; Untersteiner, *The Sophists*, Oxford, 1954, p. 101 ss.
187 Tucídides, II, 60.
188 II, 65.
189 Fr. 42 Ed.

cálculo racional y apoyado en unas circunstancias favorables, es decir, en la superioridad de fuerzas de Atenas en un momento o un lugar dado. Esta fuerza habrá sido creada, a su vez, mediante una política —sobre todo una política financiera— adecuada. Efectivamente, Pericles no fue el general brillante que triunfa en la ofensiva con su audacia e intuición certera, a la manera de Cimón o, un siglo después, Alejandro. Sus empresas ofensivas son expediciones navales en que Atenas concentra sobre diversos puntos de la costa fuerzas superiores: expedición naval por el golfo de Corinto el año 454, la que llevó al Ponto Euxino el 437 y la que rodeó el Peloponeso el 430; o expediciones terrestres sobre un punto dado y contando también con superioridad de fuerzas: a Delfos el año 448 para restablecer el prestigio ateniense y contra Mégara el 431. No hay ningún dato, ya lo hemos dicho, a favor de que la política agresiva de la democracia en Grecia central a partir del 462 sea obra suya, aunque luchara en Tanagra e hiciera las expediciones a Delfos y el golfo de Corinto; hay constancia [190] de que desaprobó la audaz ofensiva de Tólmides el año 447, que costó la derrota de Coronea, como evitó también mientras vivió una ofensiva abierta contra Esparta al comienzo de la guerra del Peloponeso. Sus enemigos llegaron a tacharle de cobarde [191]. Más bien hay que decir que su valor es del tipo del que se funda en el conocimiento y la razón, el que propugnan Protágoras y Sócrates [192], Pródico [193] y tantos personajes de Eurípides [194], el que es presupuesto por la unión de la jefatura política y militar en una misma persona. Lo que destaca en Pericles es la frialdad casi inhumana con que forma y mantiene su plan frente a los sentimientos y pasiones propios o de otros. Para él la guerra no es más que un método de lograr seguridad, ciñéndose exactamente a lo que exigen las circunstancias. Tucídides señala [195] la seguridad con que guardaba a Atenas, su previsión de lo que iba a suceder. Y Plutarco recalca [196] que sobresalía por su seguridad, por no arriesgarse a los peligros. Es el hombre de las obras defensivas: muros de Atenas y del Quersoneso, cleruquías defendiendo los puntos clave. Y sabe actuar con frialdad y decisión en los momentos comprometidos, como cuando coincidiendo con la sublevación de Eubea le hace la guerra Mégara

190 Plutarco, *Pericles*, 18.
191 Hermipo, Fr. 46 Ed.
192 Platón, *Protágoras*, 360 d: «el conocimiento de lo que ofrece peligro o no».
193 Platón, *Laques*, 197 b.
194 Cf., por ejemplo, Fr. 743 N.: la misión del general es γνῶναι τὸν ἐχθρὸν ἥ μάλιστ' ἀλώσιμος.
195 II, 65 (ἀσφαλῶς διεφύλαξεν)
196 L. c., 18.

y un ejército espartano penetra en el Atica [197] o cuando la rebelión de Samos [198]. Es en él verdad el programa de unir el valor y el pensamiento, aunque ya no sea el valor primitivo y heroico.

Pero toda su acción, y no solo su actuación en la guerra, es acción inteligente y se basa en unas ideas determinadas sostenidas con firmeza. Ya lo hemos hecho observar al hablar de su política en general. Ahora añadimos algún dato personal. La estricta administración de su hacienda, fuera del derroche y exhibición propios de la aristocracia [199], concuerda con la normalización de las finanzas atenienses. La decisión inconmovible de favorecer la extensión de la democracia resiste a los sobornos de los oligarcas de Samos [200] o a las intervenciones amistosas de Elpinice [201].

Fue Pericles, sin duda alguna, un hombre superior que puso su prestigio y su talento al servicio de una idea, sin dejarse desviar. Encontramos también en él esa benevolencia por el pueblo ateniense de la que quiso hacer uno de los principios de su sistema. No es solamente patriotismo [202], sino también amor a todo el pueblo, disposición humana basada en la idea de lo que hay de común entre los hombres [203] y no en un acercamiento espontáneo, que ni por carácter ni por formación le era natural. A esta convicción ya hemos atribuido su política de elevación de las masas; a ella, a más de un cálculo desapasionado, hemos de atribuir su política pacífica y puramente defensiva. El ahorrar vidas, nos dice Plutarco [204], es el objetivo de su táctica en Samos (asedio y empleo de máquinas). A los que quieren que el ejército ateniense salga a luchar en campo abierto con los lacedemonios que arrasan el Atica, les replica que los árboles talados vuelven a crecer, pero no se puede volver a la vida a los hombres muertos [205]. Son los hombres y no el territorio lo que importa [206]. Cuando en su lecho de muerte los amigos alaban sus victorias creyendo que no puede oírles, replica que eso es demasiado común y dependiente del azar, y que lo mejor y más hermoso es que ningún ateniense ha tenido

197 Según Plutarco, *Pericles*, 22, recurrió al soborno contra el espartano Cleándridas y así al menos lo creyeron los espartanos (hoy se pone en duda).
198 L. c., 25 ss.
199 L. c. 16 y 36.
200 L. c., 25.
201 L. c., 10 y 28.
202 φιλοπόλις, Tucídides, II, 60.
203 Cf. *supra*, p. 308 ss. y también (entre otros pasajes que podrían citarse) Eurípides, Fr. 172 N. (es μωρία del tirano el τῶν ὁμοίων κρατεῖν μόνος).
204 L. c., 27.
205 L. c., 33.
206 Tucídides, I, 143.

que vestirse de luto por su causa [207]. Plutarco [208] destaca en él su ponderación y mansedumbre (ἐπιεικεία καὶ πραότης), que se combinan con su distancia y solemnidad. Intenta introducir un régimen más humano en el ejército [209]. Incluso con el enemigo se comporta humanamente: no son demasiado rigurosas las condiciones de capitulación de Eubea o Samos [210]; y Pericles pone en duda, en términos generales, la utilidad de las contribuciones extraordinarias impuestas por la violencia [211]. Sus grandes iras son contra Histiea, a cuyos habitantes expulsa de la ciudad al someter Eubea por haber hundido una nave ateniense que habían hecho cautiva [212], y contra Mégara, que había dado muerte a un heraldo ateniense. Esta moderación de Pericles, de la que habla también Tucídides [213], ya la hemos observado antes. Por otra parte, este hombre tolerante y humano con los demás tiene personalmente una moral laica que le impone una austeridad y un autodominio superior al de la aristocracia tradicional [214]: ahí están las anécdotas sobre la contención incluso en las miradas que ha de tener un general [215], sobre el rigor en la administración de su fortuna [216], su ausencia de fiestas y banquetes [217], su conciencia de que manda sobre un pueblo libre [218], su incorruptibilidad [219]. Pero, naturalmente, la moderación de que hemos hablado está limitada por sus ideas en política interior (lucha implacable contra Cimón y Tucídides hasta que el partido democrático logró imponerse) y en el exterior (defensa del imperio). Ya hemos hecho observar que a propósito del imperio hay en Pericles y en Atenas una grave contradicción ideológica, de la que no sabemos hasta qué punto se es consciente en esta época. La frase de Pericles sobre los samios [220] implica que cree que es beneficioso para los aliados —como en efecto lo era—, pero les coloca en el nivel inferior de gente que debe ser guiada por no conocer sus propios intereses. Y esta guía no era por la persuasión, como en Atenas, sino por la violencia. Bien es cierto que, de no haberse convertido la alianza ateniense en un Estado unificado (y vimos que esto no cabía en la mentalidad de la

207 L. c., 38.
208 L. c., 39. Cf. Meinhardt, *ob. cit.*, p. 66.
209 L. c., 27.
210 L. c., 23 y 28 y Homo, *ob. cit.*, p. 200.
211 Tucídides, I, 141.
212 Plutarco, *Pericles*, 23.
213 II, 65.
214 Cf. en general Meyer, *ob. cit.*, p. 701.
215 Plutarco, l. c., 8.
216 *Supra*, p. 306.
217 Plutarco, l. c., 7.
218 Plutarco, *Apoph. Reg., Pericles*, 1.
219 *Supra*, p. 302.
220 Cf. *supra*, p. 303.

época), la fuerza misma de los hechos obligaba a esta política para poder defenderse de Persia.

Para completar estos rasgos del carácter de Pericles, hemos de hablar a continuación brevemente de su posición respecto a la religión; su posición íntima, pues de su acatamiento del culto oficial ya nos hemos ocupado. Vimos que en la oración fúnebre y en su política se nos aparece como un temperamento laico, que cree que el hombre se construye su propia historia. El que respete las formas de la religión tradicional implica poco en el fondo. Pero todo esto no quiere decir tampoco, decíamos, que sea un hombre irreligioso, ni siquiera escéptico. El Partenón, su obra, representa una religiosidad más elevada y depurada que la primitiva; aludíamos ya a Anaxágoras con su νοῦς-dios y al *Sobre la enfermedad sagrada* cuando dice que la pretensión de actuar sobre los dioses va contra la verdadera religión. Es posible, decíamos, que esta remoción de lo divino lejos de la esfera humana, al purificarlo y convertirlo en un principio abstracto, tenga algún contacto con el pensamiento de Pericles. Plutarco al menos [221] afirma que a consecuencia del trato con Anaxágoras desechó la superstición y, al hablar de las causas naturales de las cosas, llegó a una verdadera piedad. De la falta de fe de Anaxágoras en los prodigios nos da un ejemplo [222] y otro de que Pericles consideraba un eclipse como un fenómeno natural [223]. Pero hay algunos datos concretos sobre su idea de lo divino; bien que muy fragmentarios, son interesantes.

En la oración fúnebre sobre los muertos de Samos Pericles dijo —lo recoge Estesímbroto, que no le quería bien— que «se habían hecho inmortales como los dioses, pues tampoco a estos los vemos, sino que por los honores que reciben y los beneficios que hacen consideramos que son inmortales; pues bien, esto mismo dijo que sucedía con los que habían muerto por la patria» [224]. Esta frase se prestaría a un largo comentario, siendo sumamente reveladora del pensamiento de los círculos ilustrados a que pertenecía Pericles. En primer lugar, los dioses son los que hacen el bien; esta es la religión de toda la Ilustración griega, Demócrito, Pródico, Sócrates, Eurípides. En segundo lugar, el hombre queda libre del temor a una divinidad caprichosa o vengativa que se interfiere en su acción. En tercero, no se trata ya de creencia, sino de conjetura, lo que hace la frase estrictamente compatible con la famosa duda de Protágoras [225], como el argumento del *consensus* general acerca de los dioses

221 L. c., 6.
222 Cf. p. 314 s.
223 L. c., 35.
224 L. c., 8.
225 Cf. p. 253.

nos lleva a la misma idea empirista de Demócrito y Protágoras sobre la verdad de toda experiencia humana. Finalmente, la aproximación entre los dioses y los héroes atenienses no está lejana de las ideas de Pródico sobre los dioses como antiguos benefactores de la Humanidad o de la de Demócrito cuando los considera abstracciones de «virtudes» [226].

Al menos hay dos anécdotas para perfilar este tema, que nos ofrecen una creencia viva de Pericles. Habiéndose caído un obrero de los Propileos [227], Atenea se le apareció en sueños y le indicó un tratamiento con el cual se curó, por lo cual el estadista levantó un altar de Atenea Higiea («Saludable»). Pericles, en su última enfermedad [228], mostró a un amigo un amuleto «puesto por las mujeres, como estando tan grave como para soportar tal absurdo». Es sabido que cuando disminuye la fe en las divinidades del orden natural y humano surge esta otra creencia en divinidades que dirijan su atención al hombre individual. Concretamente, Sófocles funda por esta época un altar de Asclepio. Puede decirse que Pericles marcha con retraso respecto a los hipocráticos, y ello no es extraño, pues no es un médico. Pero es humano el compaginar una religiosidad filosófica y abstracta con otra más personal y concreta; nótese también el papel que desempeñan los sueños en el pensamiento religioso de Demócrito y que los dioses médicos son el prototipo de los que favorecen al hombre. La anécdota del amuleto, por lo demás, es muy sospechosa: proviene de Teofrasto, que quería probar que el carácter cambia con los infortunios, y en todo caso admite diversas interpretaciones.

Distante y prendado de la antigua «virtud», firme y moderado, racionalista y humano, Pericles combina en su persona todas las cualidades que cree ver encarnadas en Atenas. Entre ellas, esa independencia de la vida privada de que habla en la oración fúnebre. Si en su conducta política sostiene el equilibrio que cree conveniente para Atenas, en su vida personal va más allá, cultivando el trato de un pequeño círculo intelectual que le procura esa εὐθυμία o placer equilibrado [229] que es el ideal de Demócrito y que él propugna para sus conciudadanos como nuevo objetivo de la vida en vez del miedo a una divinidad impenetrable. Pero personalmente va más allá del modelo que propugna: ¿consciencia del peligro de una desintegración del antiguo ideal, si se pone el nuevo sin restricciones en manos del pueblo? Pericles se ha divorciado de su mujer —sin duda una

226 Atenea es φρόνησις, por ejemplo (Fr. B 2).
227 Plutarco, l. c., 13.
228 L. c., 38.
229 Cf. Plutarco, *Cons. Apol.*, 118 E (anécdota en relación con la muerte de sus hijos).

ateniense tradicional como las elogiadas en la oración fúnebre— y se ha casado con la milesia Aspasia, cuya formación intelectual y retórica y libertad de vida la hace una compañera capaz de compartir sus pensamientos y formar parte del círculo de sus amigos [230]. Y en vez de ser sus placeres del espíritu aquellos basados en la religión de que disfruta el pueblo —la tragedia, los grandes festivales—, lo es la conversación con ese círculo escogido: Damón, Anaxágoras, Protágoras sobre todo; también Hipódamo, Metón.

En muchos libros de Historia o de Filosofía el contacto de estos hombres con Pericles es una pura anécdota. En general no se ha pasado de hablar del parentesco entre el νοῦς de Anaxágoras, ordenador del caos primitivo que transforma en *cosmos*, y Pericles, que rige racionalmente Atenas y crea su *cosmos* político [231]. Fuera de ello, la relación de Pericles con los representantes del espíritu racional de la época es poco más que una anécdota que subraya la relación personal del estadista con la filosofía de la época. Pero el hecho concreto e ilustrativo de que el pensamiento de varios de ellos y, muy concretamente, el de Protágoras sirve perfectamente para hacer un comentario de detalle a la oración fúnebre y a toda la política y aun la vida de Pericles pasa casi siempre inadvertido. En realidad hay que decir que la sofística es la expresión teórica de la democracia ateniense o la democracia ateniense la aplicación práctica de la sofística [232]: hay un influjo recíproco constante, ocupando la sofística el lugar dejado por la teoría democrática más antigua de Simónides y Esquilo, que todavía pervive en Herodoto. Si esto no se ha visto casi nunca con la claridad y el detalle suficiente, ello se debe al descuido con que suelen pasar los histo-

[230] Cf. sobre el significado de esta modernidad de Pericles De Sanctis, *ob. cit.*, p. 192 (con acertada polémica contra Wilamowitz, para quien Aspasia es una hetera sin mayor importancia).

[231] Nietzsche (*Philos. im trag. Zeitalter der Griechen*, II, 1873, p. 19) llamó a Pericles «abreviación del *cosmos* anaxagórico, imagen del *nus*». Cf. también Taeger, *Thukydides*, Stuttgart, 1935, p. 76; Nestle, *Der Friedensgedanke*, p. 21 ss.; etc.

[232] A veces se ha visto esta relación con la democracia en términos generales (Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, p. 265 ss.; Jones, *ob. cit.*, página 455 ss.) o incluso se ha buscado una fundamentación de la teoría democrática en general en Demócrito, Protágoras y otros (cf. Havelock, *ob. cit.);* nunca, que yo sepa, se ha investigado el contacto con una manifestación concreta como es la democracia de Pericles (a veces, la de sus sucesores). Y no falta quien niega radicalmente o pasa por alto la relación de estos pensadores con la idea democrática: así, por ejemplo, Untersteiner en su libro (por lo demás excelente) *The Sophists* (cf. sobre Protágoras, p. 3); D. Loenen, *Protagoras and the Greek Community*, Amsterdam, 1940 (libro interesante, pero ahistórico); F. Messiano, *La morale materialistica di Democrito di Abdera*, 1952.

riadores las fuentes literarias y filosóficas [233] y a una paralela falta de atención por parte de los historiadores de la Filosofía a la relación que existe entre Filosofía e Historia política y social (en los casos más graves se aísla incluso la Filosofía de la Literatura, aunque esto ya va cediendo). Añádase la anómala situación en que durante mucho tiempo ha estado la sofística en los tratamientos de Historia de la Filosofía griega; todavía se la mantiene en un cierto aislamiento respecto al resto de la Literatura griega que, cuando más, se la considera «influida» por ella. En realidad el concepto mismo de sofística resulta peligroso: hay más bien un movimiento racional, con muy diversos matices, paralelo (idéntico más bien) al desarrollo de la democracia y que penetró y dejó huellas hasta en los autores más tradicionales. Lo que nos interesa es recalcar que la política y el pensamiento de Pericles es un sistema coherente y está en relación íntima con la evolución en su época del pensamiento griego. Pericles es el gobernante-filósofo que reclamaba Platón, solo que su filosofía es la de la sofística. En el espacio reservado para esa vida privada y personal que su teoría reclama, Pericles introduce en su forma más avanzada los nuevos ideales, sin desdecirse de los otros completamente, por lo demás.

¿Quiere esto decir que Pericles es un intelectual puro? Creemos que no. El matiz de diferencia que introduce entre sus creencias privadas y su actuación pública indica claramente que no procede con el fanatismo del doctrinario, sino que prefiere atenerse a lo posible operando sobre los elementos de la realidad. La oposición captó muy bien dónde se encontraba el más íntimo sentir de Pericles cuando le atacó en sus amigos. Piénsese también en su sentido de la oportunidad, en su plegarse a las circunstancias [234]. Y en la confusión de ideas que subyace a ciertos aspectos de su política; se trata casi siempre de contradicciones explicables históricamente por un factor heredado, pero Pericles deja la ambigüedad detrás de sus palabras: ¿es falta de instrumentos intelectuales para hacer el análisis de ciertos conceptos, que luego ocuparán a Sócrates y a Platón? ¿Es que así se lograba una doctrina no por provisional y precaria menos efectiva? Probablemente las dos cosas. Con toda su sinceridad —y la de los griegos era siempre mucha— no podía, como político, asentarse en lo problemático en vez de en un terreno ya probado. En qué medida ve él este problematismo y distingue lo que en sus discursos es cierto de lo que

[233] Una excepción es V. Ehrenberg, *Sophokles und Perikles*, 1956 (entre otras obras); pero aun aquí hay pocas referencias a la Sofística.

[234] Cf. p. 289.

es propaganda, lo que es ganancia consolidada de lo que es fuente de futuro conflicto, no podemos saberlo [235].

Pero tenemos dos narraciones relativas a discusiones en el círculo de Pericles que abren perspectivas interesantes. Pericles, que no dejó como Anaxágoras que el ganado ajeno pastara en sus campos, sino que los administró excelentemente, no se interesa por la ciencia pura. Estas dos discusiones se refieren, como sin duda casi todas las que tenían lugar en su círculo, a temas políticos y humanos [236]. Veámoslas.

Plutarco nos cuenta [237] que habiendo matado Coripo a Epitimo involuntariamente con una jabalina, Pericles y Protágoras pasaron un día entero discutiendo quién era responsable, si la jabalina, el que la lanzó o los jueces de la competición. Esta discusión, a primera vista extraña, que según algunos figuraba en las *Antilogías* [238] y que es aproximadamente el tema de la segunda *Tetralogía* de Antifonte, tiene en realidad un interés extraordinario. Pues frente a la tesis tradicional de que el que mató, voluntariamente o no, es responsable (pues provoca una mancha religiosa), la otra tesis une la responsabilidad a la voluntariedad. Cuán arraigada estaba la primera todavía, se ve por las dificultades de Esquilo en la *Orestíada* para encontrar razones con que absolver a Orestes; por las vacilaciones de Sófocles en los dos *Edipos;* porque Antifonte, aun en los turnos en que absuelve al matador, tiene que buscar un culpable por haber sangre vertida, es decir, no admite nuestro concepto de accidente. En la oración fúnebre de Pericles, según vimos, este identifica «virtud» y éxito exterior, es decir, está aún en la posición reaccionaria (por más que ya esa «virtud» tenga elementos sin relación real con dicho éxito). Protágoras, al hablar de que el castigo no tiene como fin la venganza, sino la previsión del futuro [239], descarta todo elemento no subjetivo, como antes que él Simónides [240]. Pericles no ha osado llevar a su teoría política algo que aún está en discusión y que arruinaría todo su sistema.

Pues su sistema se basa en valores absolutos (las antiguas «virtudes» heredadas) unidos a una efectividad. El subjetivismo traería el peligro de deshacer todo el edificio y dar la razón a la acusación de ἀκολασία «blandura, relajación», que él quiere

[235] Por lo demás, la Sofística sostiene una posición intermedia (cf. página 235).

[236] En Plutarco, *Pericles*, 4, el músico Damón, el dialéctico Zenón y el filósofo natural Anaxágoras aparecen como consejeros políticos de Pericles.

[237] L. c., 36.

[238] Cf. Untersteiner, *ob. cit.*, p. 30.

[239] En Platón, *Protágoras*, 324 b.

[240] Fr. 4 (aunque con vacilaciones: para él esto es una «virtud» incompleta).

rechazar. Y, sin embargo, hemos visto que lo que se busca con esos valores absolutos no es, en definitiva, otra cosa que el poderío del Estado, que a su vez crea respeto y bienestar individual. Las primeras fases del sistema no tienen una justificación racional: son una necesidad al tiempo que un elemento tradicional. Tendría cierta lógica que en ellas el individuo exigiera que no se le pidiera lo que no depende de su voluntad.

Algo análogo ocurre con la discusión entre Alcibíades y Pericles sobre la ley, en las *Memorables* de Jenofonte [241]. Alcibíades logra hacer conceder a Pericles que la ley puede ser violencia de la mayoría sobre la minoría y este concluye con cierta melancolía que también él cuando era joven era hábil en semejantes discusiones. Lo que sucede es que Pericles, como político, necesita un concepto absoluto de ley, como lo encuentra en la oración fúnebre y en la política práctica, mitad por aceptación de normas tradicionales, mitad por algo que él y Protágoras creían que era, si no la verdad, sí lo conveniente en las circunstancias dadas, elucidado por efecto de la razón que logra imponerse en la deliberación política. Y ahora tiene que admitir que en el sistema democrático, fundado en que en él la razón triunfa porque todos los hombres participan de ella, se expone a encontrar otra vez una norma puramente subjetiva —en este caso, la voluntad de un grupo— sin relación con la conveniencia de la colectividad; es decir, un rebrote de la antigua tiranía. Y esta vez Pericles, el político, que necesita de una actuación de la *polis* que mire ante todo a la eficiencia, acepta un elemento subjetivo, a veces puramente egoísta, cerrando los ojos a su carácter de tal. Pero ahí queda clavado el problema de si, ya que se renuncia a lograr otra cosa que lo «conveniente» o eficiente, no se fracasará en esto mismo por egoísmo de los grupos o bien si no se logrará a costa de tratar inicuamente al individuo. Las tesis de Calicles, de un lado, y de los epicúreos y cínicos de otro, defenderán en el futuro al individuo que hace violencia al Estado o al que en nada quiere someterse a él.

Pero en realidad la actitud de Pericles no es meramente política ni responde tan solo a una falta de madurez mental para ver los problemas. La idea democrática implica una fe, la fe en el hombre como ser racional, que es un sustitutivo de la fe en los antiguos dioses. Para Demócrito y Protágoras la vida del hombre es un continuo progreso, como ya para Esquilo; progreso material y espiritual basado en el cultivo de la razón. Pericles reconoce en Atenas un progreso respecto a los antiguos Estados aristocráticos: este es el sentido de la oración fúnebre. Sabe él y saben mejor los filósofos contemporáneos

241 I, 2, 40 ss.

que el nuevo orden presenta dificultades; pero cree en poder solucionarlas por la razón —Gorgias luego ya por vía irracional—. Creen que el hombre puede crearse una vida y una historia por sí y para sí, dejando a los dioses un tanto en lejanía, como encarnaciones distantes de los nuevos valores. Son conciliables la disciplina, el esfuerzo y el autodominio con el placer, la libertad y la abundancia; la justifica con la piedad y la moderación; el valor con la razón; el poder con la humanidad. Esto es lo que ve Pericles en Atenas —en parte en la realidad, en parte como proyección de sí mismo—, y para él es esta la mejor demostración. Las dificultades, piensa, se irán solucionando paulatinamente: se trata de un aprendizaje que poco a poco va dando buenos resultados, dirá Protágoras [242], y si falla en algunos, ello se debe a su natural menos dotado. Se trata de buscar soluciones a los problemas del momento. Para el porvenir sirve la fe en la razón y el testimonio que representa el éxito relativo ya logrado. Por eso no se ven ciertas dificultades y se procura pasar por otras; el político que es Pericles vive en contacto con la realidad y procura establecer grados en sus planes para hacerlos realizables.

Con esto hemos querido dejar trazado un cuadro de la Atenas de Pericles y de Pericles mismo con sus logros y sus problemas. No es una imagen olímpica como la usual, sino simplemente humana: sus problemas son aproximadamente los nuestros. Es sabido que la construcción no duró largo tiempo: la conducción racional de la política degeneró en una guerra suicida, la concordia acabó en guerra civil, los valores absolutos más o menos arcaicos en amoralismo y relajación, la idea estatal en individualismo sin límites. No es seguro, sin embargo, que todo esto fuera inevitable; es claro, en cambio, que, sin Pericles, el grado de inestabilidad del sistema era muy grande. Pero en el campo de lo humano los sistemas de fuerzas e intereses concurrentes indican posibilidades y aun probabilidades para el futuro, no seguridades; y su resolución puede tener lugar, dentro de un cierto margen, en sentidos diversos [243]. No es menos verdad que, aunque se diera por sentado el éxito de la construcción, ciertos espíritus no podían satisfacerse con un ideal puramente pragmático y relativista y buscaron desde Sócrates una nueva base absoluta anclada en la interioridad del hombre —y a la larga, con Platón, en Dios—. Con sus limitaciones y tendencias disolventes, con sus problemas, que aún no hemos superado, el sistema político de Pericles constituyó el mayor avance de Grecia para la creación de un nuevo tipo de sociedad más humana,

[242] Cf. Platón, *Protágoras*, 324 d ss.
[243] Cf. p. 573.

descubrió valores que en adelante se incorporaron, considerados como intangibles, a toda clase de sistemas políticos y de concepciones del hombre. Y, sobre todo, constituye un compendio abreviado, un modelo casi experimental para ver actuar con la mínima complejidad fuerzas e ideas que continúan desde entonces vivas y eficaces.

Distinto es el problema de si el intento de la Ilustración y de su hombre de acción, Pericles, pudo haber alcanzado el éxito que en definitiva solo en parte alcanzó. Se trata de una pregunta demasiado ambiciosa, cuya contestación depende de la posición de cada cual respecto a los problemas humanos más decisivos. Es posible que la civilización griega hallara una dificultad insalvable para llevar a buen puerto el experimento democrático en el hecho de que ello exigía una elevación material y moral de las masas que en definitiva no estaba en condiciones de proporcionarles. Puede ser también que la evolución fuera en Grecia demasiado rápida, lo que hizo que la resistencia de la aristocracia a dejarse absorber por la mentalidad igualitaria fuera demasiado fuerte y provocó, de otra parte, el acceso a la política de masas impreparadas. Ni puede negarse de ningún modo el papel decisivo que tuvo la guerra del Peloponeso en la demolición gradual de la obra de Pericles, que en algún momento parece haber estado a punto de alcanzar un equilibrio aceptado por todos. Sin embargo, ninguna de estas respuestas ataca a fondo el problema que, de otra parte, está planteado de manera demasiado radical. Sistemas integrados por elementos más o menos heterogéneos, comparables, en definitiva, al de Pericles, funcionan con éxito en diversos Estados modernos, pese a las imperfecciones que se les puedan encontrar. Lo esencial es que el proceso de democratización se detuvo en un momento dado y que luego se volvió atrás para detenerse finalmente en un estancamiento sin futuro. Esto no era una fatalidad irremediable, por más que en el centro mismo de la problemática de la Ilustración hubiera la posibilidad de que ello sucediera. Por qué sucedió en Grecia, mientras que en época moderna nos encontramos en un proceso continuado en dirección no desemejante a la entrevista en Grecia, es una de esas últimas cuestiones a las que no es fácil contestar. Nos contentaremos, pues, con describir el proceso de desintegración que continuó al de integración de Pericles y anotar las circunstancias que en él pudieron influir, más los factores internos de que depende. Ello sin olvidar que lo que es desintegración desde el punto de vista del Estado ateniense, puede contener en ocasiones elementos integradores desde el punto de vista de las culturas posteriores.

Sin embargo, antes de entrar en este tema hemos de exami-

nar todavía la ideología de la democracia religiosa en la época de Pericles y aun en la ulterior, pues permanece bastante estable. Sin tenerla en cuenta resultaría sumamente incompleto el panorama del mundo ideológico en que se mueven Pericles y sus sucesores. Representa, de otra parte, otra idea del hombre —no incompatible, por lo demás, con buena parte de la ideología democrática— que es, junto a la puramente humanista y relativista, una constante en la historia del pensamiento.

CAPITULO 5

Tradicionalismo y democracia en Heródoto y Sófocles

1. Heródoto y Sófocles en la Atenas de Pericles.

Junto con el Partenón, Heródoto y Sófocles son considerados comúnmente como el fruto más granado de la edad de Pericles. Nosotros hemos hecho ver, sin embargo, que la expresión más decisiva de su espíritu se encuentra en la primera sofística, y también en los escritores como Eurípides y Tucídides, que en cierto modo a ella pertenecen. Pero al tiempo hemos notado que el ideal de la concordia nacional *(homónoia)* propugnado por Pericles y la sofística implica la colaboración de las nuevas corrientes y tendencias con las más tradicionales. Sus más esclarecidos representantes son precisamente Heródoto y Sófocles.

Que Heródoto y Sófocles representan una posición tradicional es de sobra conocido, así como también es sabido el estrecho parentesco de sus ideas. Hemos de estudiar en este capítulo cómo ambos ofrecen una imagen teocéntrica del mundo a la manera de Esquilo y aun, en ciertos aspectos, más tradicional que la de Esquilo; están lejos del nuevo humanismo laico que cree que el hombre conforma en soledad su propio destino. Sin embargo, pasaremos con bastante rapidez sobre este tema, claramente elucidado por diversos estudiosos, para insistir preferentemente en el siguiente punto: cómo esta posición tradicional difiere, a pesar de todo, grandemente de sus antecedentes en la lírica de los siglos VII, VI y del paso del VI al V, y se ha adaptado ya al nuevo clima de la edad de Pericles. Ni Sófocles ni Heródoto, perteneciendo ambos como pertenecen en sustancia a una corriente ideológica distinta de la de Pericles

y la sofística, a saber, la de la democracia religiosa de Esquilo y Arístides, están enfrentados en una oposición activa, a la manera de Tucídides el de Melesias o los responsables de los procesos del 433. Heródoto ha intervenido en la fundación de Turios y ha sido premiado por los atenienses por su justo elogio de la actuación de Atenas en las guerras médicas [1]; repetidamente hace el elogio de la democracia de Atenas. Sófocles fue estratego con Pericles el año 441/40 —cuando la campaña de Samos—, y antes, el 443/42, jefe de los helenotamías o tesoreros del imperio. Los puntos de coincidencia con Pericles eran indudablemente muchos y la colaboración era posible.

En sustancia, tanto Heródoto como Sófocles están alejados de la política práctica de cada día, aunque, en su calidad de ciudadano ateniense, el segundo haya tenido que hacerla en ocasiones. Tienen una ideología que, al tiempo que valora el esfuerzo del hombre, atribuye, en definitiva, el éxito o fracaso de su acción a la intervención divina, vista ya como castigo de la injusticia, ya como acción premoral e inexplicable que hay que aceptar. Hemos hallado ya estas ideas en Esquilo y en fecha anterior. Sabemos que hubo una relación personal entre Sófocles y Heródoto y, de otra parte, se hallan coincidencias en unos pocos detalles concretos [2] que parecen proceder del historiador. Parece exagerado, de otra parte, el atribuir la concepción teocéntrica de la Historia en Heródoto, su sentido trágico del acontecer, a una influencia directa de Sófocles o de la Tragedia en general. Hay influencia, pero mucho menos de lo que han querido algunos autores [3]: en lo esencial, se trata de ideas anteriores que tanto Heródoto como los trágicos desarrollan [4]. Por lo demás, los paralelismos entre las ideas de Heródoto y los trágicos son sorprendentes e ilustrativos.

Todas estas ideas sobre el destino del hombre han producido la «democracia religiosa» de que hemos hablado, que ve en el tirano la encarnación de la *hybris* y busca un ideal de vida media sobre la base de un equilibrio y una igualdad fundamental. Queda un amplio margen para concretar fórmulas políticas más o menos igualitarias. La verdad es que ni Sófocles ni Heródoto lo han hecho. El primero habla de libertad e igualdad tanto en Atenas como en Esparta: la oposición de ambas ciudades a

[1] En el 445/44. Cf. Plutarco, *De Herodoti malignitate*, 26; Eusebio, *Chron. Ol.*, 83, 4.

[2] Cf. Meyer, *ob. cit.*, IV, 1, p. 772; J. Wells, *Studies on Herodotus*, Oxford, 1923, p. 186 ss.

[3] Ultimamente, cf. sobre todo F. Stoessl, «Herodots Humanität», *Gymn.*, 66, 1959, p. 485 ss.; cf. antes Schmid, *Gesch. der griech. Literatur*, I, 2, p. 570 ss., 610; Pohlenz, *Herodot*, Leipzig y Berlín, 1937, p. 116; etc.

[4] Cf. ya en este sentido, con más detalle, mi «Introducción a Heródoto», *Estudios Clásicos*, 6, 1961, p. 18 s.

la tiranía y al imperialismo extranjero hace que en parte se borren para él las diferencias, aunque la verdad es que en el fondo se trasluce su doctrinarismo democrático e igualitario, en parte ya de signo «moderno», pero no la fórmula práctica para su aplicación. Sófocles no tiene interés por las ideas de los partidos que se enfrentan [5], solo se opone al tirano que salta por encima de las leyes divinas, fiado en su orgullo y pretendida inteligencia y que representa el estatismo en cualquiera de sus formas.

En uno y otro caso nos movemos, en efecto, constantemente en el terreno de las ideas generales. Así como los sofistas tienen su realización política en Pericles —con las naturales diferencias que hay entre el teórico y el político—, ellos son pura teoría. No podemos decir siquiera que su expresión política sean hombres como Arístides y Cimón, aunque es lo más aproximado. Porque hemos de ver que en sus ideas hay una modernidad, junto al núcleo esencial tradicional, que aquellos no alcanzaron. Tampoco podemos obtener más consecuencias de manifestaciones concretas en sus obras o de su propia actividad política.

Para Heródoto se ha exagerado grandemente su dependencia respecto a Atenas y el círculo de Pericles. Procedente de la pequeña ciudad doria de Halicarnaso, vasalla de los persas, en Asia Menor, exilado desde joven e incorporado al círculo de la cultura jónica, es indudablemente la experiencia de las Guerras Médicas la que le ha llevado a reflexionar sobre los grandes problemas de la Historia —causas de la caída de los imperios— y ha fortificado su fe en el valor de la libertad política como factor histórico [6]. Hay seguramente un cambio de plan [7] que le llevó a pasar de la antigua concepción de una Historia regional —persa concretamente; quizá antes varias tratadas cada una de por sí— acompañada de Geografía, Etnografía, anécdotas y novelas a una Historia universal en la que, sobre el modelo de la *Ilíada,* se narra el enfrentamiento de griegos y bárbaros, doblado con el de la libertad y la tiranía que incurre en *hybris* y es castigada por los dioses [8]. De todas formas es simplificar demasiado el atribuir todos los elementos «trágicos» a la estancia de Heródoto en Atenas o al influjo que recibiera de la Tragedia, según dijimos, o, incluso, a una posición suya personal frente a la tradición jónica [9]. Y lo que es verdaderamente absurdo es

[5] Ehrenberg, *Sophokles und Perikles,* Munich, 1956, p. 171.

[6] Cf. *supra,* p. 129.

[7] Sobre el cambio de plan, cf. sobre todo De Sanctis, *Studi di Storia della Storiografia greca,* Firenze, 1951, p. 21 ss.

[8] Cf. Pohlenz, *ob. cit.,* p. 203 ss.

[9] Regenbogen, «Herodot und sein Werk», *Die Antike,* 6, 1930, p. 216 y siguientes, pone de relieve que Heródoto profundiza ya la etnología y

creer, con Jacoby [10], que solo por influencia de Pericles se hizo Heródoto historiador, o con Meyer [11], que escribió su Historia para defender el imperialismo de Atenas. Nada menos cierto. Si ensalza el papel de Atenas en las Guerras Médicas o defiende a los Alcmeónidas de las acusaciones de persofilia o concibe los orígenes de la Liga Marítima como debidos a una petición de los jonios a Atenas, es sencillamente porque cree que es la verdad —y al menos en los ejemplos primero y tercero seguimos creyendo que lo es; seguramente también en el segundo [12]—. El imperialismo no es en ninguna parte de su agrado [13]. Elogia cuando llega el caso a Esparta y la critica cuando es justo [14]; también a Delfos, a los propios persas, etc. Lo característico de él es estar a la vez cerca y lejos de Atenas y Esparta, jonios y dorios, griegos y bárbaros [15].

En cuanto a Sófocles, ya hemos dicho que no hay datos directos para situarle en una ideología concreta y determinada. Ni puede deducirse de sus tragedias, como ocurría en Esquilo. Tanto él como Heródoto giran más en torno al hombre que al Estado: es el destino de un hombre individual, aunque por ser el rey repercuta en el pueblo, el que se estudia; otras veces, en Heródoto, los pueblos están en cierto modo concebidos como individualidades autónomas. De ahí que las relaciones entre individuos o clases dentro del Estado representen menos. De otra parte, sería una inducción precipitada la de creer que, porque Sófocles participó en cargos de confianza al lado de Pericles,

las novelas, con objeto de ejemplificar sus ideas sobre el hombre. Pohlenz, *ob. cit.*, p. 83, destaca que en sus viajes se ocupa sobre todo de temas humanos.

[10] También Stoessl, *ob. cit.*, p. 479 ss., cree que Heródoto trabaja sobre novelas «premorales» que sólo él inserta en la concepción religioso-moral del mundo. Latte, «Die Anfänge der griech. Geschichtschreibung», *Histoire et historiens dans l'Antiquité*, vol. IV de los *Entretiens* de la Fundación Hardt, 1958, p. 12 ss., cree ver una evolución dentro del propio Heródoto desde un interés empírico por hechos aislados a una concepción general. Resulta verosímil que Heródoto haya acentuado la concepción trágica y teocéntrica de la historia en Grecia y en Atenas, pero es imposible lograr precisiones; en todo caso, se trata de diferencias de grado nada más.

[10] *Herodot*, *RE* VIII, 2, Sup., col. 205 ss.

[11] *Forschungen*, II, p. 198.

[12] Cf. sobre todo esto Pohlenz, *ob. cit.*, p. 168 ss., 172 ss. (pero cree, p. 167, que la defensa de los Alcmeónidas está hecha en favor de Pericles). Cf. Regenbogen, l. c., p. 226. Sobre la imparcialidad de Heródoto en general cf. entre otros lugares Legrand, *Hérodote*, 1955, p. 93 ss.

[13] Schmid, *ob. cit.*, p. 597, cree que pasajes como, I, 206, II, 21, VII, 18 (sobre Ciro, Cambises y Jerjes, respectivamente) son una advertencia a Atenas.

[14] Legrand, *ob. cit.*, p. 109.

[15] F. Hellmann, «Herodot», en *Das neue Bild der Antike*, I, Leipzig, 1942, p. 246.

perteneció al «partido» de este. También es exagerado ver en la *Antígona* y el *Edipo*, como Ehrenberg [16], un retrato de Pericles. Por lo demás, no hay que negar que Creonte y Edipo tienen rasgos comunes con él: su excesiva fe en sí mismos y en la razón. Pero Sófocles no niega a Edipo su simpatía ni pone en duda su amor a la ciudad. Y Pericles sigue en lo exterior las consecuencias lógicas de la política de Arístides y Cimón, no siendo fácil ver dónde hay un giro decisivo en otro sentido. Las tragedias de Sófocles son un aviso de a dónde podía conducir la inflación de la idea del Estado. Pero como ateniense no podía negar a Pericles su ayuda, pues admitía que en la base se partía de un principio justo.

Creemos que era necesario sentar estas ideas previas antes de tratar de situar más concretamente el pensamiento de Heródoto y Sófocles dentro de las ideas del siglo v. Ambos forman parte de una oposición ideológica —al menos parcial— a la sofística, oposición no traducida exactamente en una política práctica concreta y que tiene todavía una amplia zona de puntos comunes con Pericles: el ideal de la justicia, de la *sophrosyne*, de la grandeza nacional. Heródoto se ha aproximado a veces, además, a un ideal puramente humano de la sabiduría, justicia e igualdad. No se puede prescindir de ellos para trazar el panorama espiritual del siglo v. Ni Sófocles es pura armonía serena, alejada de los problemas del presente, según la imagen convencional ya abandonada, ni Heródoto es puro siglo VI por el simple hecho de que no tenga interés por la sofística [17]. Si ni en uno ni en otro encontramos fórmulas políticas concretas, Sófocles nos presenta su tipo de ciudadano ideal en tantos personajes y Heródoto desarrolla consecuentemente la idea de la igualdad. En ambos casos podemos entrever desarrollos implícitos no sin relación con los del propio Pericles. Un ideal político implica un ideal humano y viceversa; esta es la idea que, para el siglo v, estamos tratando de desarrollar en el presente libro. No porque no se haya dado históricamente el despliegue completo de cada idea con todas sus consecuencias deja de ser importante el estudio de las tendencias a la aproximación entre corrientes ideológicas que, en definitiva, tienen el mismo origen y que han estado constantemente en fecundo conflicto. Como nos ocupará más adelante el proceso por el cual la ideología tradicional de la aristocracia se contamina en varias formas con la desmoralización y el individualismo que tanto había combatido. Por lo pronto veremos que no puede apartarse a Heródoto y Sófocles del cuadro de las ideas de actualidad en sus días, relegándolos a

[16] *Ob. cit.*, p. 122 ss.
[17] Así, Wells, *ob. cit.*, p. 197; cf. también Hellmann, l. c., p. 246.

la atemporalidad o al anacronismo, ni son tan semejantes entre sí como se dice. Pericles cuenta con ellos y con hombres semejantes para construir su estado; coincide en buena medida con ellos, aunque más en la práctica de las «virtudes» que preconiza que en su interpretación. También, sin embargo, a veces, en las ideas. Pero la Grecia religiosa y tradicional que representan y que en ellos se unió a ideas democráticas o afines, no logró concretar otra política práctica que el aristocratismo de Tucídides el de Melesias y luego de Nicias; es decir, la renovación anacrónica del ideal de Cimón, barrida políticamente por Pericles, pero resucitada luego. El estrecho contacto en que vivieron con Pericles hombres como Heródoto y Sófocles no tuvo luego continuación y fue sustituido por el antagonismo entre democracia tradicional y oligarquía.

2. *Heródoto sobre las causas del acontecer histórico.*

No es este el lugar de dar una caracterización general de la obra de Heródoto: para ella remitimos a los libros de Pohlenz [18], Legrand [19], Myres [20] y de Selincourt [21], junto a otros trabajos menos extensos, muchos ya citados. Nosotros mismos hemos publicado una pequeña «Introducción a Heródoto» [22]. Una serie de aspectos importantes serán forzosamente pasados por alto aquí: todo lo que Heródoto tiene de narrador dependiente de la tradición logográfica, su gusto por lo particular, el problema de su tratamiento de las fuentes, etc. Como se ha dicho muchas veces, es un narrador, no un predicador, y no querríamos que las páginas que siguen hicieran olvidar esta verdad.

Aquí, sin embargo, nos interesa antes que nada examinar cuál es su pensamiento sobre las causas del acontecer histórico o, lo que es lo mismo, del acontecer humano en general. Es imposible que este pensamiento no revele, como era el caso de Esquilo, al menos una parte de sus creencias o ideales. Algo vimos ya al hablar de su concepción de las guerras médicas.

Heródoto tiene en común con la Tragedia su voluntad de explicar desde un plano divino todo el acontecer humano [23]; al igual que en la Tragedia, ello no anula la responsabilidad del hombre y, de otra parte, crea un nuevo problema: el de si la

18 Cit. *supra*, n. 3.
19 Cit. *supra*, n. 12.
20 *Herodotus, father of History*, Oxford, 1953.
21 *The World of Herodotus*, Londres, 1962.
22 Cit. *supra*, n. 4.
23 Cf. Pohlenz, *ob. cit.*, p. 107.

divinidad actúa o no conforme a una norma moral. Son estos aspectos los más tradicionales de la concepción de Heródoto y son también los que más insistentemente ha puesto al descubierto la investigación moderna. Las dudas y posiciones discrepantes que hay a veces dentro de ella son completamente paralelas a las que existen en el tratamiento de los trágicos.

Heródoto comienza su Historia exponiendo su programa: contar las hazañas de griegos y bárbaros, a fin de que no queden sin gloria e investigar la causa de por qué lucharon entre sí unos contra otros [24]. Con esto, Homero queda rebasado: se trata de celebrar hazañas, pero también de investigar causas. Se ha señalado muchas veces [25] el interés que pone Heródoto en establecer el «comienzo» (ἀρχή) de cada serie de sucesos [26] y la causa (αἰτίη) de la misma: «causa» que en el plano humano puede traducirse simplemente por «responsabilidad». Heródoto no ignora otras «causas» de las guerras, causas pragmáticas como las que ponen de relieve los historiadores modernos [27], pero busca otras más profundas: ya el castigo de la injusticia, ya la igualación mediante la ley del «ciclo» de que hemos hablado. El «comienzo» y la «causa» lo son siempre de la injusticia o de la desgracia.

Hay, pues, en Heródoto un ideal agonal, pero sometido a la fuerte presión de uno de tipo restrictivo, ya moral, ya premoral. No puede dudarse de la existencia del primero, destacando solamente los rasgos pesimistas del pensamiento del historiador, que nunca recomienda la inacción. Siempre está en él presente la preocupación por destacar la actuación de las diversas ciudades en cada momento de la guerra y en toda ella en conjunto: Atenas y Esparta sobre todo, pero también, incluso, los griegos que combaten al lado del persa, como los jonios en Salamina [28] y los tebanos en Platea [29]; incluso de los persas. Tras de cada batalla se nos dice quiénes se han destacado individualmente y tampoco se olvida el nombre de los traidores y cobardes: la narración de la batalla de las Termópilas es ejemplar a este respecto. Pero no es solo esto, sino que, al igual que en Esquilo y en toda la literatura del siglo V, continúa siendo frecuente la valoración de los hechos o personas atendiendo tan solo al éxito o al fracaso: la moralización avanza por etapas y solo culminará en el socratismo. Por ejemplo, llega a calificarse de

[24] I, 1.
[25] Por ejemplo, Schmid, *ob. cit.*, p. 571 ss.; Myres, *ob. cit.*, p. 55 ss.
[26] Por ejemplo, I, 5 (toma de Troya), III, 31 (fratricidio de Cambises), IV, 1 (ataque escita a Media), V, 97 (ayuda ateniense a Jonia); etc.
[27] De la segunda Guerra Médica: castigo de la ayuda a Jonia y de Maratón, intrigas de Hipias, etc. Cf. Regenbogen, l. c., p. 235 ss.
[28] VIII, 90.
[29] IX, 67.

χρηστὰ ἔργα «acción buena» al engaño de los persas por Darío para quitarles parte del botín de Sardes [30] —ciertamente, para que no cayeran en la *hybris*— o a criticarse a Aristágoras que, por no mentir, no obtuvo la ayuda espartana [31]. Y, por supuesto, es «vergonzosa» la derrota [32] y se considera «el mejor» al que más se ha distinguido en cada batalla [33]. Todavía hemos de ver que, junto a la decisión divina, Heródoto destaca la acción humana; y que el nuevo ideal de la justicia tiende a ampliar simplemente el concepto tradicional del «mejor»; Arístides, por ejemplo, es para Heródoto «el mejor» (ἄριστος) y más justo [34]. En definitiva, es el éxito traducido en εὐδαιμονίη, felicidad y abundancia, lo que busca cada ciudad y cada individuo [35]. La justicia o la medida son simplemente medios para ello, como se deduce de historias como la de Telo, sobre la que hablaremos más adelante; también la γνώμη o plan fundado en razón: los jonios habrían «sido felices» de haber seguido la γνώμη de Bías de emigrar a Cerdeña [36]. Esta felicidad, por lo demás, no es ya en Herodoto, según también hemos de ver, el ideal extremado de la aristocracia.

Digamos ahora algo sobre la propia doctrina de las «causas» del acontecer: primero, desde el plano divino; luego, desde el humano.

La concepción más general es la de que la divinidad castiga la injusticia. Junto a ella hay la de la «envidia» («celos», más bien) de los dioses, que abate a los más altos y que también es concebida como un «ciclo» o prosperidad y ruina alternativa de las cosas humanas. Desde el punto de vista moral no hay, pues, una interpretación única. Pero antes de prestar atención a este punto conviene que nos detengamos en cómo se concibe la divinidad misma.

Se ha observado más de una vez [37] que Heródoto habla normalmente de «dios» o «los dioses» más que de divinidades concretas; cuando estas aparecen, Heródoto alude al hecho con un «se dice», o incluso aplica su crítica [38]. Si no hay la «religión de Zeus» de Esquilo, sí hay una tendencia a considerar la unidad de todo lo divino. Por otra parte, en ocasiones Heródoto

30 I, 90.
31 IV, 50.
32 VI, 45.
33 Cf. *supra*, p. 128 (y VII, 226). Heródoto expresa en estos casos la estimación común.
34 VIII, 79.
35 Cf. II, 177 («felicidad» en Egipto bajo Amasis como el mejor elogio).
36 I, 170.
37 Cf. Myres, *ob. cit.*, p. 51; Hellmann, l. c., p. 254.
38 Cf. Latte, l. c., p. 10 s.

habla de μοῖρα «destino», lo que viene a indicar la misma indeterminación de la potencia superior [39]: la desgracia de Creso se atribuye ya a «lo divino», ya a la μοῖρα y se habla de la μοῖρα divina» que hizo que Silosonte hiciera un favor a Darío [40]; en otra ocasión [41] se dice que Apolo no pudo convencer a las Moiras, lo que quiere decir que son estas y no un dios en particular las que representan aquí la esfera superior de la divinidad. En cambio, el concepto de τύχη o «fortuna» es ambiguo [42]: unas veces es un sinónimo de los términos anteriores y el favor de Silosonte a Darío, por ejemplo, es descrito como «buena fortuna» (εὐτυχίη) o se habla de «τύχη divina» [43]; otras designa la intervención de un factor que no depende del hombre y sobre cuya naturaleza Heródoto no se pronuncia, así cuando Artabano [44] dice que el cálculo inteligente solo deja imprevisto lo que es propio de la τύχη o Creso relaciona la buena fortuna con el tema del ciclo [45]. Algo análogo ocurre con la expresión «era preciso» (χρῆν) que, colocada al comienzo de una cadena de desgracias (por ej., «era preciso que le viniera desgracia a Candaules», I, 8), representa un resto irracional [46], mientras que otras veces la desgracia se concibe como enviada por un dios [47]. En suma: los factores sobrehumanos de todo acontecer son descritos ya como personales de un modo más bien vago, ya como impersonales —con mezcla de ambas concepciones—, ya de una manera elusiva [48]. Nada hay aquí que sea diferente de Esquilo; como en él, han influido sin duda las concepciones de Jenófanes y la ciencia jónica. Naturalmente, toda esta formulación fluctuante produce ambigüedades: los términos son ya sinónimos, ya no, y una misma realidad puede concebirse de maneras diferentes.

Esto se verá mejor si volvemos al tema de las razones de los dioses para intervenir en la vida humana y en la historia. Cuando interviene el dios personal, se le atribuye bien una protección a la justicia, bien «celos» (φθόνος) que le llevan a nivelar desigualdades. La *hybris* o injusticia de Jerjes es castigada, como la de tantos otros; pero no toda desgracia puede entenderse como castigo [49] y pasajes como I, 32 (palabras de Creso: «lo

39 Cf. Pohlenz, *ob. cit.*, p. 107.
40 III, 139.
41 I, 91.
42 Lo mismo podríamos decir de συμφορή «contingencia» (I, 32).
43 V, 92.
44 VII, 10.
45 I, 207.
46 Cf. Latte, l. c., p. 17.
47 Cf., por ejemplo, IX, 16.
48 Esto pese a Pohlenz, *ob. cit.*, p. 108 ss.
49 Como quiere Pohlenz, *ob. cit.*, p. 114.

divino es celoso y confuso»), o VII, 46 (Artabano habla de las desgracias de la vida humana: «el dios es celoso») dejan constancia del hecho de la inseguridad de la vida humana: los «celos» o «envidia» divina son su expresión cuando hay una concepción antropomórfica de Dios. La mezcla de concepciones se ve, por ejemplo, cuando se le atribuyen «celos» de los castigos demasiado rigurosos [50]. Su expresión no antropomórfica es el tema del «ciclo» que ya conocemos; por ejemplo, en I, 207 se usa al lado del concepto de «fortuna». Se trata de una expresión neutra que no excluye que otro interlocutor o incluso el mismo hable de castigo o, incluso, de intervención divina. En dicho pasaje, efectivamente, unas líneas antes se habla de Zeus, y en los diálogos entre Jerjes y Artabano, en que este último trata de persuadir al primero a no realizar la expedición, Artabano habla predominantemente del castigo de la *hybris* [51] y Jerjes del tema de la incertidumbre de lo humano [52] que, pese a todo, le deja cierta esperanza en la acción, tal como ocurría en Arquíloco o Teognis.

No podíamos esperar que Heródoto tuviera una concepción absolutamente uniforme de las causas del acontecer: hay expresiones más o menos moralizadas y más o menos personalistas de sus factores no humanos. No se siente entre ellos, por otra parte, verdadera contradicción: igual sucedía en Esquilo. Si hay una diferencia, está en los dos puntos siguientes. Primero, en la tendencia a interpretar la justicia como una nivelación o igualación; este motivo está mucho más presente que en Esquilo [53], procedente del tema del «ciclo», que es más antiguo que él. Presenta diversas transiciones con el motivo del castigo de la *hybris* —para Creso y Polícrates, por ejemplo, se vacila entre ambas concepciones—. Hay, pues, una racionalización mayor que en Esquilo, pues no aparece por ninguna parte la actuación incomprensible del dios.

La concepción de la justicia y de la ley del mundo en general como una igualación tiene trascendencia política importante y sobre ello hemos de volver. Una segunda diferencia respecto a Esquilo es que no encontramos en Heródoto ni el conflicto entre fuerzas divinas contrapuestas ni su conciliación consiguiente. El planteamiento no mítico de Heródoto no se prestaba a ello; en Esquilo vimos que se trataba de un símbolo de una posibilidad realizable en cualquier momento. En realidad, la concepción de la justicia como igualación cumple un papel semejante. Sin embargo, cuando el tema del castigo o la desgracia

50 IV, 205.
51 VI, 16, etc.
52 VII, 47, etc.
53 Que niega en un pasaje solemne esa igualación (cf. p. 178).

se plantea desde el punto de vista humano y no desde el divino que nos ha ocupado hasta este momento, surgirá la posibilidad de la conciliación.

Con esto pasamos a estudiar el segundo plano del acontecer histórico y humano en general: el plano humano. Como en sus predecesores, en Heródoto la afirmación de la responsabilidad divina no excluye en principio la responsabilidad humana: constantemente es investigada y se descubre en la *hybris* o injusticia de querer tener un poder superior al que corresponde a un hombre. Se trata de agresiones contra otro pueblo —caso de los jonios o de Jerjes—, de transgresiones de las normas tradicionales —caso de Candaules o Panionio— que son castigadas. La formulación decisiva es la del sueño de Hiparco [54]: ningún hombre que obre la injusticia dejará de recibir el castigo. Pero también en la acción coronada por el éxito interviene la voluntad humana: Atenas es después de los dioses quien salvó a Grecia [55]; de la decisión de Calímaco dependía el éxito o fracaso en Maratón [56]. Esto aparte de que el que muere en una situación sin salida, haciendo frente al enemigo como los héroes de las Termópilas, alcanza gloria eterna. Y de que incluso un pecador como Jerjes conserva su nobleza y dignidad.

Todo este panorama nos es bien conocido. Pero en Heródoto presenta determinados rasgos a que conviene aludir aquí.

La moralización de la explicación de todo acontecer ha avanzado un paso más que en Esquilo; en otros casos se ve una norma igualatoria más que un temor religioso a lo inesperado e incomprensible. En el «primer nivel» de que hablábamos, los pecadores castigados carecen generalmente de esa rectitud de intención de los héroes de Esquilo, en los que se unen el bien y el mal inextricablemente: son hombres de *hybris* simplemente o, en otros casos, no son juzgados moralmente. Su participación a veces en el ideal agonal [57] no les disculpa. Existe luego un «segundo nivel» en el que los valores decisivos son los moralizados, que se unen con los agonales para dar un ideal mixto: el de figuras como el Orestes de Esquilo o, en la vida de Atenas, como Arístides y Cimón y luego, en una versión menos religiosa, Pericles. Así sucede que la palabra *agathós* «excelente, valiente» se aplica al que no hace traición en VI, 14, al que dice la verdad en VII, 23, al que procede sin crueldad aun teniendo mo-

54 V, 55.
55 VII, 139.
56 VI, 109.
57 Cf. VII, 12 y 53, y VII, 8-9, donde Jerjes y Mardonio invocan los temas tradicionales del valor y el honor para que se realice la expedición; I, 37 (atribución de iguales valores al hijo de Creso, que muere sin culpa personal); etc.

tivos de venganza en VI, 137, al no envidioso en VII, 237. Lo que en Esquilo es una esperanza y un programa un tanto lejano, se incorpora ahora a la concepción de la vida de todos los días. Con un cierto racionalismo se tiende a dividir a los hombres en valiosos y no valiosos moralmente y los valores agonales se subordinan a estos: se trata de un punto de partida y no de una culminación, como en Esquilo. Al lado subsiste, como decimos, la concepción moralmente neutra, pero ya racionalizada, del «ciclo».

Precisamente esta regularidad del acontecer hace que cuando Heródoto piensa desde ella no sea optimista sobre las posibilidades del hombre de dominar la realidad. Una conducta justa o bien la medida en todo evitarán la catástrofe, según se piense en términos morales o del «ciclo». Pero una vez que el proceso histórico se pone en marcha —con una concepción u otra— no hay forma de detenerlo con medios humanos y tampoco se prevé el perdón del dios. Este rasgo pesimista de Heródoto es bien claro y ha sido destacado con frecuencia: su paralelo debe ser buscado en ciertas manifestaciones de Píndaro [58] o de Teognis. Es imposible a un hombre salvar a otro de lo que ha de sucederle, dice Amasis previendo el triste fin de Creso [59]; un sueño amenaza a Artabano por querer evitar lo que ha de suceder (la derrota de Jerjes) [60], ante lo cual desiste; un persa no intenta siquiera persuadir a Mardonio de reñir batalla, aunque prevé la derrota, porque «es imposible a un hombre evitar lo que debe suceder, enviado por un dios» [61]; Cambises dice que la naturaleza humana no puede alejar lo que ha de ser [62]. Emparentado con este pesimismo está el tema de la felicidad de Cleobis y Bitón, muertos tras llevar a su madre, sacerdotisa de Hera, al santuario uncidos al carro [63]; aunque, recordémoslo, su felicidad tiene también otros elementos [64] y es inferior a la de Telo, que muere anciano. Jerjes llora ante el pensamiento de la brevedad de la vida y la gloria humanas [65].

Una consecuencia de todo esto es que el problema de la culpa y la inocencia presentan nuevas complicaciones que a la larga romperán la unidad entre acción divina y acción humana. Ya vimos algunos hechos de este tipo en Esquilo, aunque raros [66]. Ahora se afirma claramente, en algunas ocasiones, la falta de

58 Cf. *supra*, p. 67 ss.
59 III, 43.
60 VII, 17.
61 IX, 16.
62 III, 65.
63 Cf. Latte, l. c., p. 16.
64 I, 31.
65 VII, 44.
66 Cf. p. 168.

responsabilidad del hombre. Adresto mata involuntariamente al hijo de Creso en un accidente de caza y este le perdona diciendo que solo «el dios» ha actuado en realidad [67]. Otras veces, al igual que en Sófocles, tenemos la que podríamos llamar responsabilidad incompleta [68]; Jerjes quiere desistir de su expedición, pero un sueño no le deja [69]; Candaules comete un acto contrario a todo decoro y del que deriva su muerte, pero la explicación del mismo es según Herodoto que «debía sucederle un mal a Candaules» [70]. Es que, como decíamos antes [71], se trata de un resto irracional: es la base de una cadena de desgracias que llega hasta la muerte de Creso. En una parte de esta cadena actúa ya la herencia de la culpa: el crimen cometido por Giges en Candaules [72] lo paga Creso en la quinta generación. Pero coadyuva la propia presunción de Creso, que se cree el más feliz de los hombres, así como la ley igualatoria del «ciclo».

Así, pues, y resumiendo, Heródoto concibe la posibilidad de ciertos desajustes entre el plano divino y el humano, que otras veces van en una dirección única (aunque, desde el punto de vista humano, con inconsciencia en los casos de catástrofe). Por supuesto, es la voluntad divina o el «ciclo» lo que se impone, de acuerdo con normas generales sobre el castigo o premio de la acción humana o sobre las alternativas de la fortuna, pero la acción humana es compleja y puede intentar rectificar o presentar en momentos aislados características diferentes. De aquí un movimiento de piedad mayor que el que hemos visto que se deducía de la consideración pura y simple de la vida del «ciclo» [73] y que en Heródoto, como en Esquilo, lleva al tema del aprendizaje por el dolor [74]. Creso perdona a Adresto que ha matado a su hijo involuntariamente; aunque el concepto de lo subjetivo es aún débil y Adresto se suicida, como Edipo se ciega: solo un héroe euripídeo como el Heracles del *Heracles Loco* se resigna en circunstancias semejantes a seguir viviendo. Es más, se intenta mitigar o eliminar la ley del «ciclo» o el automatismo de la venganza; no mediante una conciliación de principios divinos, por las razones que ya vimos, sino por medios humanos

67 I, 45.
68 Cf. Gigon y Kitto en *La Notion du divin...*, cit., p. 192 ss.
69 VII, 12 ss.
70 I, 8.
71 P. 325.
72 Pero también Giges es sólo en parte culpable: la mujer de Candaules le obligó a él. Cf. Stoessl, l. c., p. 482.
73 Lo encontramos en pasajes como el del arrepentimiento de Ciro, que quería matar a Creso, al considerar que nada de lo humano es seguro (I, 86); la compasión de Creso, Cambises y los persas por Psamético (I, 14), etc.
74 I, 207.

que, aunque fracasen por la limitación del poder del hombre, son significativos de los esfuerzos por crear un nuevo clima de reacciones humanas, comparable en todo al que hemos estudiado a propósito de Pericles. Me refiero a pasajes como aquel en que Periandro, por medio de su hija, intenta convencer a su hijo Licofrón a que deponga su odio (Periandro había matado a su esposa, madre de Licofrón): se habla de «no curar el mal con el mal», de que «muchos han preferido la moderación a la justicia» [75]. Se intenta aquí —fallidamente— la conciliación a que Esquilo llega por vía divina en las *Euménides*. En otros lugares se condenan —aquí por la divinidad— las venganzas demasiado fuertes [76] o se dice que es injusto Hárpago por vengarse personalmente con daño para su pueblo [77]: lo que es justo —según la concepción usual— desde un punto de vista, no lo es desde otro. La complejidad de la acción humana va quedando de relieve y ello lleva a un sentimiento que no es ya solo de piedad ante el carácter implacable del acontecer, sino que en ciertos momentos intenta limitar sus efectos o criticar su despliegue, siempre en el plano humano. Siempre, como decimos, en vano. De ahí la frase punzante del persa que afirma que el mayor de los dolores es «dándose cuenta de muchas cosas no tener poder sobre ninguna» [78]. Es este el plano más trágico de Heródoto: más que aquel otro en que le veíamos moralizando o reglando el acontecer, fundado en el éxito reportado por la justicia o la medida y el fracaso de sus contrarios. Lo nuevo de él es la regularidad de ese acontecer, nunca misterioso ni inescrutable.

Pero por una incoherencia muy humana, el descubrimiento de la autonomía, al menos ocasional, de la acción humana y el deseo de corregir la marcha ineluctable —justificada por otra parte— del acontecer, se refleja en Heródoto con frecuencia no con rasgos trágicos, sino en una forma racional y laica. Hay una serie de pasajes en que Heródoto se despreocupa del tema del poderío divino y el de la impotencia humana, para hacer el elogio de la acción inteligente del hombre que logra éxito. Si los aspectos anteriores de su pensamiento nos llevaban ya a un ambiente claramente postesquíleo, este nos lleva más lejos aún. El tradicionalismo de Heródoto cuando afirma que «las mejores normas de conducta han sido halladas desde antiguo por los hombres» [79] o cuando incluye en la crítica de la tiranía que «altera las normas tradicionales» [80] no impide su admiración por

[75] III, 53.
[76] IV, 205.
[77] I, 129.
[78] IX, 16.
[79] I, 4.
[80] III, 80.

una «sabiduría» acompañada por el éxito; admiración a veces involuntaria cuando aquella va unida al engaño. Tan numerosos como son los estudios sobre el racionalismo herodóteo en lo relativo a su tratamiento de los mitos y de las fuentes, son escasas las alusiones a este otro racionalismo que ensaya por primera vez la concepción de un acontecer conformado por el hombre y precisamente por la facultad racional [81]. La perspectiva teológica domina demasiado todas las exposiciones modernas. Aunque hay que reconocer que es, desde luego, la más preeminente y que alguna vez —como en Sófocles— la sabiduría es cosa de Dios [82] o consiste en respetar la norma de la medida [83]. Pero otras aparece mucho más autónoma y sin conciliar con otros principios que en Sófocles y que en el mismo Esquilo.

En realidad, ya antes indicamos que incluso en el éxito querido por los dioses interviene la acción humana. Aquella a que ahora aludimos no es más que un caso especial, que no contradice el tema del poder divino; solo, no se habla expresamente de él o se dice, como se atribuye a Temístocles [84], que no suele ponerse del lado del hombre que no obra sabiamente. Precisamente Temístocles, según hemos visto más arriba [85], es para Heródoto la personificación misma de la «sabiduría», que incluye incluso el engaño. Otro personaje cuya «sabiduría» en los consejos que da a Jerjes se elogia es la reina Artemisa de Halicarnaso, de la cual admira Heródoto [86] cómo logró salvarse en Salamina hundiendo una nave persa. Piénsese en el hábil ladrón de la historia de Rampsinito, premiado con la boda con la hija del rey [87], en la «sabiduría» de Alejandro cuando sobornó a Bubastis para que no buscara a los persas que él había matado, en la de Ebares, también mentirosa [88], etc., etc. Otras veces se hace el elogio de la «sabiduría» en general, no unida al engaño. Darío le dice a Histieo que nada estima más que un amigo fiel o inteligente [89]; para Demarato es la unión del *nomos* o ley tradicional y la sabiduría la que crea la *areté* griega [90]; Licas encuentra los huesos de Orestes con ayuda del azar y de su sabiduría [91]; Artabano dice que la deliberación solo deja el riesgo de lo que depen-

81 Cf., sin embargo, Legrand, *ob. cit.*, p. 124 s., sobre la admiración por la habilidad. También Hellmann, l. c., p. 246 ss.
82 III, 108.
83 Solón es llamado «sabio» (I, 30, etc.).
84 VIII, 60.
85 Cf. p. 143.
86 VIII, 87.
87 II, 121.
88 III, 85.
89 V, 24.
90 VII, 102.
91 I, 68.

de del azar (τύχη)[92]; y Heródoto se admira de que los atenienses, los más sabios de los griegos, se dejaran engañar por Pisístrato [93]. Entre la sabiduría-engaño y la sabiduría-reconocimiento del orden del mundo hay todas las transiciones; Herodoto la admira siempre, aunque reconoce a veces su fracaso y otras desconfía de su éxito en términos generales [94] en beneficio del tema del «ciclo».

Este racionalismo de Heródoto no puede atribuirse solamente a los orígenes jonios de su pensamiento y decir simplemente que a sus novelas premorales sigue un pensamiento moralizador [95]. No puede desconocerse lo que hay en esta faceta del pensamiento de Heródoto de ideas del siglo v de las que suelen considerarse «sofísticas», aunque la sofística no hizo más que elevarlas a su culminación. La personificación en Temístocles y en la ciudad de Atenas del ideal de la sabiduría, así lo revela. En realidad en Heródoto coexisten un pensamiento religioso y otro puramente humano, con distintas transaciones, pero con determinadas incoherencias [96]. En un artículo muy interesante, Lattimore [97] ha hecho ver cuán característico es en la Historia de Heródoto el tipo del «practical adviser» o consejero que busca salida a una situación difícil: Hárpago [98], Creso [99], Hecateo [100], Trasibulo [101], etc. Tanta es la necesidad que de él tiene Heródoto, que a veces hace desempeñar este papel a personajes como Creso y Demarato que pertenecen a la vez a otra serie importante, la del «tragic warner» o avisador de infortunio (Solón, Artabano, etc.). Las dos series reflejan los dos aspectos que hemos estudiado del pensamiento de Heródoto y la primera hace ver que para él hay una separación entre la acción racional conforme a plan, generalmente coronada por el éxito, y la procedente de motivos primarios [102], que es la de los reyes y jefes políticos en general —salvo cuando Temístocles, por ejemplo, tiene el mando y la sabiduría a la vez.

92 VII, 10.
93 I, 60.
94 VII, 50; IX, 16; etc.
95 Así, Stoessl, *ob. cit.*, p. 479.
96 Junto a otras ya aludidas, compárese la tolerancia y admiración más o menos encubierta de la mentira en los pasajes citados (cf. también *supra*, p. 144 y III, 72) con el elogio de la veracidad de los persas (por ejemplo, I, 138) y su incorporación a la noción del ἀγαθός (*supra*, p. 327).
97 L. Lattimore, «The wise adviser in Herodotus», *CPh*, 34, 1939, p. 24 ss.
98 I, 80, 123.
99 I, 88-89, 155, 207.
100 V, 36, 125.
101 V, 92.
102 Latte, l. c., p. 9.

3. *Justicia e igualdad en Heródoto.*

Todo lo anterior nos ayuda a situar la personalidad de Heródoto dentro de las corrientes espirituales de su tiempo y nos prepara para comprender sus ideas en los terrenos que tienen una repercusión política más próxima. Aunque, como hemos anticipado, se trata más bien de ideas generales de las que hemos de deducir consecuencias por inferencia; inferencias que posiblemente no se presentaban completamente claras a su espíritu.

El conflicto que realmente se manifiesta en forma abierta en las páginas de la historia de Heródoto es el existente entre tiranía y libertad; no el que hay entre aristocracia y democracia o entre diversos tipos de democracia. La tiranía se presenta ya en la forma del tirano que rige una ciudad, ya en la del dominio de un pueblo extranjero —normalmente gobernado por un tirano, en quien reside el espíritu agresivo—; de forma correspondiente, la libertad es ya libertad frente a un tirano en lo interior, ya frente a un pueblo extranjero. La tiranía y la conquista son cosas de *hybris*, insita en la naturaleza humana. Es el mismo cuadro que ya conocemos, pero aplicado ahora concretamente a la Grecia y la Persia del siglo v. Páginas arriba hemos descrito [103] cómo Heródoto presenta la invasión y derrota de Jerjes como un ejemplo de *hybris* castigada.

El tirano es descrito en repetidas ocasiones como el hombre esencialmente injusto. Ello se entiende en dos sentidos: que viola las leyes no escritas tradicionales [104] y que va contra la igualdad. El primero es un tema que ya conocemos por la tragedia y que, en casos como el de Periandro [105], llega al crimen. Los corintios ponen este ejemplo precisamente a los lacedemonios, que pretenden implantar la tiranía en Atenas, añadiendo que «es la cosa más injusta y asesina». En otro pasaje [106], el persa Otanes afirma que incluso el hombre más excelente, cuando puede mandar sin rendir cuentas, incurre en *hybris* y se hace tirano: envidia a los buenos, gusta de los peores, acepta delaciones, vulnera las normas tradicionales, viola a las mujeres, mata sin juicio; todos los tópicos de la polémica antitiránica están aquí presentes. Pero la crítica del exceso de riqueza y poder se hace también desde otro punto de vista: a propósito de Creso, sobre todo [107],

103 P. 125 ss.
104 De aquí el elogio de Pisístrato (I, 59), que no obró así.
105 V, 92.
106 III, 80.
107 I, 32.

Heródoto escinde el concepto unitario del ὄλβος «riqueza y felicidad» en dos y explica que el hombre que está más alto puede sufrir una mayor caída por la simple doctrina del ciclo. Y cuando prescinde del pensamiento religioso, para hablar desde un punto de vista puramente humano, su crítica fundamental de la tiranía consiste en la igualdad humana, que hace insensato que uno mande sobre todos: es este un paso adelante que a partir de la democracia religiosa abre el camino a una concepción puramente humana. Esta doctrina se encuentra en realidad en las palabras de Otanes cuando opone a la tiranía la isonomía y está ya implícita en la teoría del ciclo como igualación, de que hemos hablado. Pero es totalmente explícita en pasajes como III, 142 (Meandrio critica a Polícrates por «mandar sobre hombres iguales a él mismo»), o I, 101 (la pompa y majestad de los reyes persas tiene por objeto que los demás hombres crean que son de distinta naturaleza).

La palabra *dike* «justicia» tiende a exigir el respeto a la igualdad humana: Meandrio, al intentar abandonar la tiranía por las razones que citamos, dice Heródoto que quiso ser «el más justo de los hombres»; Cadmo dejó la tiranía en Cos «por su justicia» [108]. Otras veces esta «igualdad» que es la justicia tiene un sentido más amplio: es mantener las promesas [109] o proceder con fidelidad [110], o tener libertad de palabra [111], o devolver un depósito [112], o no mentir [113], o vengarse justamente [114], o equivale al ser y la verdad, como en Parménides [115]. Al lado se conservan los usos antiguos de *dike:* es decir, los que designan el respeto que se debe tener a los dioses, la patria, los familiares, los huéspedes y heraldos; van implícitos también en la «injusticia» de la tiranía. Pero es notable que la formulación como justicia de la igualdad humana no tiene acentos religiosos, mientras que esta otra justicia sí los tiene, al igual que en Esquilo [116]. Hay una esfera de justicia puramente laica y política [117] que se va creando y que a veces llega a absorber antiguas nociones premorales (II, 169: no es justo dejar vivo al enemigo prisionero, según los

[108] VII, 164.
[109] V, 84.
[110] VII, 51.
[111] VIII, 68.
[112] VII, 68.
[113] VI, 106.
[114] VIII, 137.
[115] I, 97.
[116] Por ejemplo, el rapto de Helena por Paris es descrito ya como «injusticia» ya como «acción impía» (II, 113 y 114); la muerte del ladrón por su hermano en la historia de Rampsinito es también «muy impía» (II, 121); cf. también VIII, 105 a. (un caso de castración); etc.
[117] Cf. la estratagema de Deioces (I, 97) para probar que no se puede vivir sin justicia.

egipcios; III, 65: es justo recuperar el poder por engaño o por la fuerza, según os lo hayan quitado, dice Cambises), mientras otras veces las supera.

Aplicado a la política exterior, este concepto de justicia ha de condenar por fuerza la guerra de conquista. Ya hemos visto que la campaña de Jerjes y otras más son condenadas como formas de *hybris* y que el elogio de las virtudes agonales hecho por Darío, Jerjes o Atosa no modifica el juicio de Heródoto. Hay coincidencia perfecta con Esquilo. Pero ahora se llega a la formulación explícita desde un punto de vista puramente humano de que la guerra expansiva es injusticia. Si Cambises fuera justo —dice el rey de los etíopes [118]— no desearía otra tierra que la suya, ni llevaría a la esclavitud a hombres de los que no ha sufrido ninguna injusticia. Recuérdese a este propósito el tópico herodóteo del «comienzo de la injusticia», siempre una agresión no provocada [119], y la significativa discusión en VI, 137, sobre la justicia o injusticia de la expulsión de los pelasgos del Atica. Es muy difícil que un hombre que piensa así a lo largo de toda su obra fuera un defensor del imperialismo ateniense. Otra cosa es que justifique los orígenes de la Liga Marítima como organización defensiva. En ello coincide con Arístides y Cimón [120].

Frente al tirano cargado de *hybris*, Heródoto preconiza un ideal cuyos conceptos clave son los de libertad (falta de tiranía y de opresión extranjera), ley e igualdad: los tres se subsumen en el de justicia. Como queda notado, Heródoto no distingue claramente entre las formas no tiránicas de gobierno. Se deduce, sin embargo, bastante sobre sus preferencias. Pero veamos primero las líneas generales.

La «libertad» se aplica, según digo, a la falta de tiranía. Pueden, pues, atribuírsela los espartanos Bulis y Esperquis ante Jerjes [121] y también el rey espartano Demarato igualmente ante Jerjes [122]; someter una ciudad a un tirano o al extranjero se dice «esclavizar» [123]. Pero los hombres libres, dice Demarato en el pasaje citado, no son libres del todo, refiriéndose todavía a los espartanos: tienen un señor, el *nomos* —ley, normas— al que temen [124]. Esta ley hay que entenderla en el sentido del esta-

118 III, 21.
119 Cf. p. 327.
120 Pero una formulación como la de I, 115 (es justicia castigar al sublevado) abre paso a la argumentación de Pericles (y antes de otros, más esporádicamente) para conservar por cualquier medio el imperio. Sin embargo, son palabras de Ciro, que justifican su actitud frente a los niños «súbditos» suyos.
121 VII, 135.
122 VII, 104.
123 VII, 108, VIII, 22, etc.
124 Como preconiza igualmente Esquilo *(Euménides)*.

tuto que Otanes, el persa que propuso en su patria el gobierno democrático según Heródoto en un pasaje ya citado [125], obtiene de Darío para su familia: recibe órdenes del rey en la medida en que quiere, con tal de no transgredir el *nomos* de los persas. Es decir, se trata de una norma que se da libremente en la colectividad y que solo está limitada por otros principios superiores, las «leyes antiguas» o leyes no escritas que viola el tirano [126]. Es locura, se nos dice en otro lugar [127], no respetar las leyes de cada país; sus habitantes las tienen por las mejores. Por lo demás Heródoto no distingue claramente entre la colectividad que se da leyes en un momento dado y las leyes que proceden de una fecha antigua y que deben ser respetadas [128]; estas son incluso atribuidas a un solo hombre: caso de Licurgo, que convirtió a Esparta en la ciudad «con mejor *nomos*» de la con peores leyes que era [129]. Siempre se ve en la ley un reflejo de la colectividad, frente a la arbitrariedad del tirano. Y estas ciudades bien gobernadas obtienen la prosperidad y la victoria, conforme a la concepción tradicional según la cual la *areté* se identifica con el éxito. Hemos visto ya, páginas arriba [130], cómo Herodoto explicaba así el triunfo ateniense y espartano —y griego en general— en las Guerras Médicas; y, también, cómo la *Oración Fúnebre,* de Pericles, participa de la misma concepción.

Todo lo anterior puede explicar hasta cierto punto la identificación por Heródoto de la democracia y el régimen espartano en determinados pasajes. En realidad, se limita más bien a destacar aquello que tiene de común, lo que es bastante si se piensa sólo en los «iguales», los espartanos propiamente dichos con exclusión de las clases sometidas de periecos e hilotas. Ya hemos visto que la constitución de Licurgo es un avance democrático que luego quedó detenido [131]. Pero no cabe duda de que el ideal de la igualdad es más propio de Atenas que de Esparta. Tácitamente es el régimen de la primera, en su significado ideal y no en su realización práctica, el que atrae su simpatía. Y llega más lejos que Pericles —debido a que teoriza y no desciende a la práctica— al prescindir de las diferencias de ἀξίωμα o «prestigio».

La idea de la igualdad, considerada por Heródoto como «justicia», tiene dos vertientes que estudiaremos sucesivamente. Según la primera es igualdad de palabra (ἰσηγορία), «igualdad de

125 III, 83.
126 Cf. V, 92.
127 III, 38.
128 Cf. *supra,* p. 334.
129 I, 65.
130 Cf. p. 130.
131 Cf. pp. 51 s., 84.

ley» (ἰσονομία) e «igualdad de poder» (ἰσοκρατία). Según la segunda, es más bien moderación en la riqueza y el poder, ideal de vida media. Uno y otro tipo de igualdad son incompatibles no solo con la tiranía, sino también, incluso, con las antiguas aristocracias; menos con Esparta que con las demás, pero también con Esparta.

Del «nombre hermosísimo» de la igualdad de palabra habla Otanes en su alegato prodemocrático y «cosa provechosa» la llama Heródoto refiriéndose a la instauración de la democracia en Atenas [132]; de «igualdad legal» habla Meandrio cuando quiere renunciar a la tiranía [133] e igualmente Aristágoras cuando finge abandonar la tiranía de Mileto [134]; y de «igualdad de poder» califican los corintios el gobierno de Atenas, que Esparta intenta sustituir por una tiranía. Con el primer concepto está emparentado el de la παρρησία o libertad de palabra que piden y consideran justa Demarato y Artemisa para hablar a Jerjes. En cambio, no se habla de democracia o gobierno del pueblo: para Otanes, en la *isonomía* manda la mayoría, en la cual «está todo» [135].

Esta igualdad es un concepto muy caro a Heródoto. Hemos visto que subyace a su idea del ciclo, que deja de ser una serie de altibajos imprevistos para lograr una regularidad. El castigo de la injusticia, de otra parte, restablece una situación de igualdad [136], que puede ser rota por una nueva injusticia. Pero la igualdad tiene también repercusión en el mundo físico; Heródoto ve una simetría y equilibrio entre la naturaleza de las ἐσχατιαί o extremos del mundo [137], que tienen las mayores maravillas, así como Grecia posee el mejor equilibrio del clima [138]. Hay que comparar estas ideas con las de Alcmeón de Crotona y diversos escritos del *Corpus Hippocraticum* que hemos visto [139] que atribuyen a esta condición natural una trascendencia en la salud del individuo. Evidentemente, la idea de la medida se transforma en la de la igualdad como las alternativas imprevisibles en un círculo regular. Heródoto está influido por el racionalismo y la democracia de su época —que son una cosa y la misma— que heredan precedentes anteriores [140]. El parentesco de los etnógrafos se ve también comparando su tesis de que la democra-

132 III, 80 y V, 78.
133 III, 142.
134 V, 37.
135 III, 80.
136 Cf. I, 2.
137 Cf. también II, 33.
138 III, 106.
139 Pp. 103 y 248.
140 Cf. p. 103.

cia engrandeció a Atenas [141] con la doctrina del *De Aer.*, 16 [142].

Una prueba de la trascendencia de toda esta ideología, puramente humana, que en Heródoto se inserta todavía en la propiamente religiosa y no tiene completa conciencia de su trascendencia política concreta, es la mínima importancia que en él tiene el concepto de φύσις o naturaleza, central en la ideología aristocrática. Para él no hay diferencia de naturaleza entre las clases sociales, ni siquiera atribuye una superioridad de otra índole a alguna de ellas; tan solo habla del desprecio general a los artesanos [143]. Las mismas diferencias entre los pueblos son para él de *nomos*, no de naturaleza; y cuando habla de una naturaleza especial de los persas [144], esta consiste en la *hybris*, es decir, una cualidad humana en general, aunque se vea mejor en los bárbaros al no practicar estos el autodominio [145]. Se llega a hablar de una «naturaleza humana» que no puede alejar el futuro [146].

La idea de igualdad tenía, como veíamos, una segunda consecuencia al preconizar un ideal de vida media en cuanto a poder y riquezas. La moral aristocrática previene contra los excesos, pero en definitiva celebra al hombre que destaca por su ὄλβος —riqueza, poder y felicidad—. No así Heródoto. Creso recomienda a Ciro no dejar demasiado botín a los persas para que no caigan en *hybris* [147] y Ciro no quiere para su pueblo un país rico, que haría que los persas cayeran en la molicie [148]. Demarato explica a Jerjes [149] que la pobreza de Grecia no es obstáculo para su *areté*, que incluye sabiduría y *nomos*. Pero es sobre todo el diálogo de Solón y Creso, en el libro I, el que mejor pone de relieve esta concepción. Frente al ὄλβιος u hombre feliz del pensamiento aristocrático, Solón [150] prefiere al hombre afortunado, sin enfermedades ni desgracias, con hijos y que termina bien su vida, aunque no tenga grandes riquezas. Creso manifiesta tras su caída [151] que ojalá Solón hablara con todos los tiranos, y convence a Ciro de que, siendo también él un hombre, debe perdonarle. En suma, se trata del ideal democrático, personificado en el ateniense Solón. También en el igualmente ateniense Telo, a

141 V, 78.
142 En relación con esta cuestión, cf. p. 249.
143 II, 167.
144 I, 89.
145 III, 36 (consejo de Creso, ya «convertido», a Cambises).
146 III, 65.
147 I, 89.
148 IX, 122.
149 VII, 102.
150 I, 32.
151 I, 86.

quien Solón presenta como el hombre más feliz [152]: su ciudad es próspera, él tiene lo suficiente, viven sus hijos y nietos, y muere luchando por su patria [153]. Heródoto no solo ha presentado en estos paradigmas la necesidad de tener en cuenta la siempre posible catástrofe en la vida humana —como también en los casos de Polícrates, Jerjes y otros—, sino que además ha introducido la imagen del nuevo ciudadano democrático, que une el antiguo valor con la piedad, la justicia y un nivel de vida medio. No se manifiesta claramente que este deba ser el patrón uniforme de todos los ciudadanos, es decir, no se preconiza aquí la igualdad: pero ello está implícito bien claramente.

Frente a esta situación general tienen menos importancia determinadas manifestaciones concretas respecto a la democracia o la aristocracia. Se han recogido [154] unas pocas citas que pueden significar una crítica de la democracia: el pasaje que dice que parece que es más fácil engañar a muchos que a uno por haber logrado Aristágoras ayuda de la Asamblea de Atenas y no del rey espartano Cleómenes [155] es el más convincente, pero no pasa de ser un *bon mot* sin mayor trascendencia. En cambio, otros lugares en que se habla de que un pueblo libre no gusta de combatir [156] o se trata al pueblo de desagradecido [157] o a los atenienses de no dejarse gobernar [158], son frases de los tiranos Jerjes, Hipias y Gelón: no reproducen en ningún modo el pensar de Heródoto. Y aquí conviene dedicar unas palabras a la famosa discusión de los tres persas [159] sobre el mejor régimen de gobierno, que tanta tinta ha hecho correr. Como hemos visto, la defensa de la democracia por Otanes utiliza argumentos y motivos normales en todo Heródoto y en la teoría democrática de Esquilo; también, desde luego, en la sofística, pero con un carácter laico que en Heródoto falta. Resulta, por tanto, un error atribuir todo el pasaje a una fuente sofística concreta, bien Protágoras [160], bien «conversaciones en el círculo de Pericles» [161].

152 I, 30.

153 Sobre Cleobis y Bitón, que le siguen en felicidad, cf. p. 328. El elogio de todos por el honor que hicieron a su madre es su premio.

154 Cf. Schmid, l. c., p. 579, n. 3.

155 V, 97.

156 VII, 103.

157 V, 91.

158 VII, 162.

159 III, 80.

160 Así, Strocker, «Zu den Anfängen der monarchischen Theorie der Sophistik», *Historia,* 2, 1953-4, p. 381 ss. También Ehrenberg, «Origin of Demokratie», *Historia,* 1, 1950, p. 515 ss., cree que hay fuentes escritas (varias). El influjo sofístico en Heródoto ha sido investigado últimamente por A. Dihle, «Herodot und die Sophistik», *Philologus,* 190, 1962, p. 167 ss., con resultados bastante pobres.

161 Raffel, *Metabole politeion,* Berna, 1949.

Se trata, en suma, de la tesis oficial de la democracia religiosa de que hemos hablado: el tirano es *hybris* y a él se opone como portador de *sophrosyne* y moralidad el pueblo todo, no escindido en clases. Si acaso, se acentúa más que en Esquilo la idea de la igualdad. Pero la coincidencia que hay con la sofística se debe a que ambos proceden de igual fuente; puede haberse establecido luego un contacto, pero no se trata de un préstamo, un cuerpo extraño en Heródoto. De igual modo, la tesis aristocrática de Megabixo es completamente tradicional y ya la conocemos por Píndaro y Teognis [162]: el pueblo es *hybris* y el gobierno debe quedar reservado a «los mejores». En cuanto a la tesis monárquica de Darío —el gobierno del mejor— se basa en la realidad persa, que imponía el triunfo de la monarquía; se quiere encontrar en ella, incluso, ideas persas [163] y desde el punto de vista griego era fácil de alcanzar como una culminación de la ideología aristocrática.

Si el triunfo de la monarquía está impuesto por los datos de la historia persa, ello hace que este pasaje no pueda aducirse contra otros que defienden la superioridad de la democracia. La debilidad para Heródoto de la tesis aristocrática se ve en que no se funda en ninguna razón de naturaleza y todo lo más dice Megabixo que al pueblo le falta instrucción [164]. Pericles opinaba igual e intentaba dársela. Es decir, la idea democrática queda intacta en el peor de los casos, el de que su realización actual sea deficiente. Y resulta lo más llamativo y original de todo el pasaje la defensa de la democracia puesta en labios de un persa. Es esto lo que evidentemente despertó el deseo de Heródoto de contar la supuesta conversación de los tres persas. Para mí la leyenda —cuya existencia testimonia formalmente Heródoto— parte del estatuto «democrático» otorgado a la familia de Otanes [165]. De aquí arranca Heródoto, añadiendo su propia versión de lo que es la democracia y la aristocracia —necesaria esta para atender a la realidad griega— y la versión más o menos persa de la monarquía, indispensable en el contexto. Así resulta un cuadro en el que cada interlocutor defiende un *nomos* distinto, para lo que se teoriza en III, 38. No es dudoso para nosotros que él prefería el de Otanes, aunque lo juzgara no realizado con perfección en la práctica.

[162] Cf. pp. 62 y 71.

[163] Cf. Struwe, *Vestnik Drevnej Istorii,* 1948, p. 12 ss.; Apffel, *Die Verfassungsdebatte bei Herodot,* Düsseldorf, 1918, p. 55 ss. Apffel es muy parco en admitir influjo sofístico; en el discurso de Otanes ve la piedad griega tradicional y doctrinas de historia natural (lo que es muy dudoso).

[164] III, 81.

[165] Cf. *supra,* p. 336.

En suma, con todos los atenuantes de expresión que se requiera —Heródoto ha sido caracterizado como un hombre que rehuye conflictos personales, toma precauciones siempre[166]—, con todas las imprecisiones sobre la política práctica, Heródoto va más allá de la democracia religiosa, que es su punto de partida, y llega a una mayor moralización y, al tiempo, a posiciones democráticas avanzadas, centradas en la idea de la igualdad, que es para él la justicia suma. Hay en ello parentesco y coincidencia con el pensamiento sofístico, que es una consecuencia de la época y no la fuente de todo pensamiento que se dé en la misma. Igual puede decirse respecto al ideal de la sabiduría. Hay en Heródoto, junto a su posición teocéntrica, una zona laica —a veces no bien compaginada con la otra— relativamente amplia. Las coincidencias con Pericles eran, pues, muchas y la colaboración posible. Heródoto, más ideólogo, es incluso superior en radicalismo, aunque este solo brote de cuando en cuando: el cantor de las Guerras Médicas quiere unir y no dividir a los griegos, destaca sus puntos comunes más que sus diferencias. Posición panhelénica que es la de Cimón, Pericles y la Sofística, pero que en los teóricos como Heródoto y los sofistas aparece forzosamente más pura. De otra parte, resulta bien evidente que en muchos respectos Heródoto es más arcaico que Pericles: la idea de la democracia religiosa continuaba viva, cada vez más moralizada. Pero a veces la diferencia solo es cuestión de interpretaciones diversas de una sola realidad y un solo ideal. Heródoto y los hombres que pensaban como él no representaban un fósil anacrónico, sino que, como vemos, evolucionaban y vivían los problemas del momento. Pericles, de su parte, buscaba una conciliación con la ideología tradicional, según vimos también. Así, tanto Heródoto como los sofistas y Pericles representan datos esenciales tanto unos como otros para lograr una visión integral de la Atenas de su tiempo. Y no solo de ella, sino que a la vez Heródoto nos da la proyección de la misma en el extranjero, en cuanto que es un producto típico de la Liga Marítima ateniense: no un portavoz de Atenas o de Pericles. Si Timocreonte nos da a conocer el resentimiento que Atenas y sus hombres provocan, Heródoto nos presenta un ejemplo de los logros de Atenas en la evolución de los ideales de vida.

Esto no quiere decir, en modo alguno, que compartiera el imperialismo de la democracia ateniense: las grandes concentraciones de poder le inspiraban desconfianza por considerarlas peligrosas en cuanto degeneran en *hybris*, castigada por los dioses o simplemente por la ley del ciclo. Heródoto, sin embargo, se queda en la pura teoría, aparte de que rehuye concretar sobre

166 Cf. Legrand, *ob. cit.*, p. 142.

temas que no son el suyo verdadero. Pericles, como vimos, creyó lograr una solución de conciliación válida para la práctica, con cuyos problemas estaba enfrentado; siguiendo, por lo demás, una concepción puramente laica.

4. *Sófocles y su tema fundamental.*

Hemos intentado relacionar a Heródoto con el ambiente espiritual de la Atenas de su tiempo, subrayando las coincidencias con Pericles y la sofística y no solo las diferencias, las cuales, de otra parte, provienen de una idea de la democracia de raíces tradicionales y todavía actuante. A continuación vamos a proceder de una manera paralela con Sófocles, sacándole del plano de abstracción generalizante desde el cual suele estudiársele y colocándole en su propia circunstancia histórica, a la cual responde perfectamente sin detrimento de sus valores eternos. Como ya fue adelantado, Sófocles, al igual que Heródoto, está en la línea de la democracia religiosa y tradicional de Solón y Esquilo; pero, como es lógico, presenta un panorama en parte diferente y tampoco coincidente siempre con el de Heródoto.

El estudio de las ideas políticas de Sófocles no es fácil de hacer, debido a que su interés primordial no está aquí, como era el caso en Esquilo, sino más bien en el hombre pura y simplemente. Claro está que es imposible hacer una filosofía del hombre sin que esta filosofía tenga en forma alguna una repercusión política, repercusión que con frecuencia está indicada expresamente. Pero Sófocles rehuye llegar al detalle de las formulaciones concretas; en esto procede igual que Heródoto.

De otra parte, al estudiar a Sófocles desde este punto de vista hay que tener en cuenta que su obra se extiende a lo largo de un amplio período de tiempo. Su primera tragedia debe datarse entre los años 472 y 469 y, en todo caso, su primer triunfo es del 468; a la época de Pericles corresponden el *Ayax* (si no es anterior), la *Antígona* (442) y el *Edipo Rey* (hacia el 429); las demás obras *(Electra, Filoctetes* y *Edipo en Colono,* por este orden; también, sin duda, *Las Traquinias)* son ya de plena guerra del Peloponeso. Sófocles muere el año 406 (la guerra termina el 404) y el *Edipo en Colono* debe de ser muy poco anterior. Es decir, la obra de Sófocles abarca las épocas de Cimón, Pericles y los sucesores de este. Y, descontando la primera, de la que parece que no se conserva nada, las dos últimas sobre todo.

Sin embargo, está justificado el estudiar la obra de Sófocles como un todo en nuestro contexto, porque muestra una gran homogeneidad. Téngase en cuenta que su sabiduría es de origen

tradicional, aunque esté en labios del mejor intérprete que nunca haya tenido y aunque quepa observar una cierta evolución. Por ejemplo, en el *Filoctetes* hay un grado de moralización del ideal humano superior al de obras anteriores, pero es una evolución que se venía abriendo paso desde antiguo y que hallábamos en Heródoto ya (y en mayor grado en Esquilo): en el *Edipo en Colono* la escisión entre acción humana y acción divina, ya en germen en Heródoto igualmente, avanza un paso más. Sófocles se ve forzado a tomar en cuenta, para aceptarlos o para oponerse a ellos, determinados desarrollos sofísticos; pero, en suma, toda su ideología se desarrolla desde principios coherentes, opuestos al relativismo y al laicismo de la sofística; así sucede que ya en la *Antígona* (442) se anticipa a combatir posiciones que solo más tarde se formularon teóricamente, pero que el poeta ya preveía.

Sófocles, sin embargo, ya lo hemos anticipado, no se interesa directamente por la política, sino por un tema previo a ella y que, por lo demás, la condiciona: el tema de la acción y el destino humanos en conexión con el orden inmutable del mundo. Resulta inevitable, en consecuencia, decir algo de la posición de Sófocles en relación con este tema cardinal; sin ello no podrían investigarse sus posiciones políticas, implícitas o explícitas. En realidad, con Heródoto, que tampoco es propiamente un teórico político, sino de interés mucho más amplio, nos ha sucedido lo mismo. Procuraremos, sin embargo, limitarnos a lo más ejemplar y limitar sobre todo la ejemplificación y las interpretaciones de detalle.

Es característica de la obra de Sófocles la existencia de dos esferas, la divina y la humana, de las que la primera condiciona el éxito de la actuación del hombre. Dicho así puede pensarse que esta es una definición de todo el pensamiento tradicional griego y evidentemente ello es cierto; pero aquí intentamos una oposición de Sófocles a su predecesor Esquilo. Si se recuerda, el mundo de Esquilo está lleno de conflictos entre ideas que son encarnadas por diversas divinidades (a veces cambiantes); ideas entre las cuales se busca una conciliación. Esta conciliación se busca notablemente dentro del marco del Estado; los portadores humanos de esas ideas se reconcilian, o directamente, o bien simbólicamente a través de la reconciliación de sus patronos divinos. Surge así la idea de la democracia como conciliación —basada en la justicia, piedad y persuasión— entre autoridad y libertad, aristocracia y pueblo. Pues bien, en Sófocles no se encuentra nada comparable. Por eso, precisamente, su pensamiento no es directamente político.

Por el contrario, en él, al igual que en Heródoto, en la lírica y en la epopeya, pero con una consecuencia aún mayor, el mun-

do de lo divino es concebido como una unidad y a su influjo se atribuye todo el acontecer. «Ninguna de estas cosas deja de ser Zeus», es el verso final del coro que cierra *Las Traquinias*[167], y hay un claro tono polémico en la afirmación de Teucro en el *Ayax*[168]: «Yo afirmo que esto y todo lo demás en todo tiempo lo traman los dioses para los hombres; y a quien no le guste este pensamiento, que se quede con el suyo y yo con este.» Polémica, evidentemente, dirigida contra la idea de una autonomía de la acción del hombre y ella en fecha bien temprana. Esquilo se expresa en forma semejante con frecuencia; pero añade el «segundo nivel» de que hablábamos.

Hay, pues, un mundo divino que condiciona la acción humana. Pero la concepción del mismo en Sófocles es menos inconexa que en Heródoto, que ya habla de dios o dioses, ya de potencias impersonales, ya explica su acción como la imposición de la ley de la justicia, ya mediante la imagen de la envidia divina o la del ciclo mecánicamente igualatorio. Ante todo se trata de un orden y de un orden que debe aceptarse sin rebeliones contra lo que es más conveniente para el hombre. No se trata nunca de azar, como propone Yocasta en el *Edipo Rey*[169] y cree en un momento dado el propio Edipo[170] coincidiendo con la interpretación sofística de aquellos casos en que falla la explicación racional; tampoco de envidia divina ni igualación mecánica. Hay sencillamente una serie de principios que el hombre debe respetar y que son de origen divino, defendidos por los dioses; son las «leyes no escritas» de la *Antígona*[171], fundadas por Zeus y Justicia (Dike), las «leyes de elevados pies, hijas del Olimpo» del *Edipo*[172]. Nadie puede violarlas sin eludir el castigo. Se refieren a principios generales bien conocidos ya por nosotros: respetar a los miembros de la familia y a los extranjeros y huéspedes; enterrar a los muertos de la familia; no incurrir en *hybris* abusando del débil; tener respeto y veneración ante las cosas sagradas.

No quiere esto decir, como podría creerse por un momento, que Sófocles viva en un universo absolutamente moralizado. Vimos que en el propio Esquilo, Casandra o Io sufren por circunstancias que no podemos considerar como culpa suya. Igual ocurre en Sófocles en casos como el bien conocido de Edipo, que mata a su padre sin conocerle y habiendo sido provocado, y se casa con su madre desconociéndola también; o como el de

167 *Trach.*, 1278.
168 *Aiax*, 1036 ss.
169 *Oe. R.*, 977 ss.
170 *Oe. R.*, 1080 ss.
171 *Ant.*, 450 ss.
172 *Oe. R.*, 865 ss.

Deyanira, en *Las Traquinias,* que mata a Heracles, a quien ama, por causa del error fatal de querer apagar su amor por Iole con la túnica envenenada con la sangre del centauro Neso. En casos como estos hay una retribución, calificada de *dike,* pero que no podemos identificar con nuestro concepto de justicia, que está definitivamente interiorizado. Es decir, hay un orden roto, sea un hombre que no cede ante un dios o una muerte sin vengar; se prescinde de la cuestión de la culpabilidad o no culpabilidad del hombre. Esto ha sido estudiado en Sófocles a propósito del caso de Edipo sobre todo; solo en fecha tardía, en el *Edipo en Colono,* insistirá Sófocles repetidamente en que se trata de una falta involuntaria. En el *Edipo Rey* la cuestión de la culpa o falta del héroe, queda sin tocar. Y en Sófocles en general se prescinde del tema esquíleo de la repercusión de la acción en generaciones sucesivas, del problema que presenta la cadena de la venganza.

Es decir, Sófocles no trata de sistematizar y crear un teodicea, como Esquilo, ni tampoco una teoría política; es, como se ha dicho muchas veces, simplemente un hombre religioso [173]. Hay una serie de leyes divinas que actúan siempre, a la corta o a la larga, infaliblemente; es decir, un orden. De ahí la posibilidad de la profecía, que es la negación de un mundo imprevisible y caótico y que tan gran papel desempeña en el teatro de Sófocles. Este orden es aceptado por el poeta, que da su lección de que efectivamente debe ser aceptado; pero no se le oculta lo que esto tiene a veces de cruel [174]. Porque no solo sucede que puede tratarse de lo que nosotros llamaríamos una falta involuntaria que, sin embargo, es expiada cruelmente, sino que, aun cuando esto no es así, la víctima del sufrimiento y la muerte es el héroe, el más alto escalón del ideal humano, por el que el poeta tiene a pesar de todo admiración y piedad. Es más, la falta del héroe no es un añadido maligno a su carácter elevado, sino que nace precisamente de su propia elevación y grandeza, de su propia autoafirmación y su propia fuerza [175]. El héroe convierte su excelencia en pasión y esa pasión degenera en *hybris,* exceso; exceso contrario a las leyes no escritas o independiente de ellas, pero que de todas formas se traduce en catástrofe, como en el caso de la búsqueda implacable del criminal por Edipo, que acaba por encontrarlo en sí mismo, o los medios extremos empleados por Deyanira para recobrar el amor de Heracles, que provocan en realidad su muerte. Es el sentido del

[173] Cf., por ejemplo, María Rosa Lida, *Introducción al teatro de Sófocles,* Buenos Aires, 1944, p. 26.

[174] Cf. Kitto, *Sophocles Dramatist and Philosopher,* Londres, 1958, página 59.

[175] Cf. C. M. Bowra, *Sophoclean Tragedy,* Oxford, 1944, p. 373 ss.

honor de Ayax el que le hace sentirse deshonrado al matar carneros en vez de aqueos y le lleva al suicidio; el amor de Edipo a su pueblo el que le impulsa a sus pesquisas; el amor y la decisión de Deyanira la que se traduce en la muerte de Heracles y luego en el suicidio. Pero no solo es esto, sino que incluso el héroe triunfador, el que actúa de acuerdo con la voluntad divina, ha de pasar por el sufrimiento y a veces por la muerte: son los casos de Electra y Antígona, respectivamente. Es que el sufrimiento es consustancial con el hombre y la pintura de la vida no puede ser tergiversada mediante una moralización banal [176]. Sófocles no tiene paraísos sin dolor para ofrecer al hombre; el dolor humano está dentro de ese orden del mundo de que hablamos. Aunque con frecuencia un mejor conocimiento de lo que ese orden exige del hombre podría disminuirlo o evitarlo.

La vida es, pues, compleja, pero no caótica. No basta para comprenderla suponer una moralización radical del acontecer. Hace falta un conocimiento tradicional de la esencia y la manera de actuar de la contrapartida del mundo humano: el mundo divino. El racionalismo de la sofística, que quita el apoyo divino a las normas de conducta o las relativiza, es rechazado decididamente. Incluso Heródoto va más lejos en ocasiones según hemos visto, admitiendo tácitamente una esfera autónoma del hombre. En cuanto a la responsabilidad o irresponsabilidad del que recibe el castigo, solo en determinada medida es discutida: recuérdense las dificultades que encontró la sofística cuando llegó a plantearse este problema.

De lo que no puede hablarse —y en ello están de acuerdo todos los estudiosos del tema— es de que el hombre carezca de libertad de acción. No solamente puede actuar contra la voluntad divina, sino que incluso cuando obra de acuerdo con ella no se trata de una compulsión. Acción humana y acción divina corren paralelas y se corresponden; en realidad son dos caras y la misma cosa, dos descripciones diferentes. Kitto ha explicado, por ejemplo [177], cómo en un drama cual la *Electra* toda la acción es absolutamente inteligible desde un nivel puramente humano, el de los motivos que tiene Electra para ayudar a Orestes a dar muerte a su madre; paralela a esta acción y entremezclada con ella corre otra, el castigo divino de la mujer que ha matado a su esposo. Es no comprender la ideología religiosa de los griegos tratar de distinguir donde ellos no distinguían, hablando, por ejemplo, de fatalidad. A propósito de Esquilo, de Heródoto y aun de los líricos hemos visto ya cuál era la concepción griega:

[176] Cf. sobre este tema Schadewaldt, *Sophokles und das Leid.* Postdam, 1941.

[177] *Ob. cit.*, p. 41 ss.

solo hay que recordar que en Heródoto hay ya pequeños inicios de una postura que separa acción humana y acción divina. Sófocles es también en esto más conservador.

5. *El héroe sofócleo.*

El héroe de la tragedia sofóclea, según se desprende de lo anterior, es un tipo humano dotado de la *areté* tradicional —valor, nobleza, sentido del honor— y al que, como hombre, le llega el momento del sufrimiento. Le encontramos en una acción decisiva en su vida, en la que se mueve en torno a los supremos principios de origen divino, a riesgo de chocar con ellos por ignorancia. No hay generalmente en él *hybris* que llega al crimen, como en Esquilo, y que es castigada; cuando esto sucede, como en el Creonte de la *Antígona,* no se trata del personaje principal de la tragedia. Pero tampoco es castigado arbitrariamente por los dioses; su fin, incluso en el caso de Edipo, depende de su acción. Esta acción puede definirse fundamentalmente como afirmación de sí mismo, lo que puede implicar conciencia del propio valor, caso de Edipo, o resentimiento, caso de Ayax, Filoctetes, Electra. Ahora bien, la afirmación de sí mismo puede actuar en el sentido de la voluntad divina —las leyes no escritas— y el héroe vence: así Electra. O puede prescindir de la sabiduría divina o tratar de corregirla y entonces cae: así Edipo, Ayax. Pero el esquema es más complejo. Filoctetes es simplemente obligado a ceder y secundar el plan divino de la toma de Troya. En la *Antígona* la heroína secunda la ley divina, enterrando a su hermano, y su acción, como en *Electra,* choca en cambio con la humana al desafiar al rey; Creonte es ciertamente castigado, pero ella muere. En *Las Traquinias,* Deyanira comprende mal el oráculo que en realidad anuncia la muerte de Héracles y la provoca ella misma sin querer, suicidándose luego.

Hay, pues, el tema de la acción inflexible del héroe, junto al cual, por contraste, se coloca a los personajes no heroicos, como Tecmesa, Ismene, Yocasta o Crisotemis. No llega a ser totalmente injusto, pero sí ignorante de la voluntad divina. Y nunca triunfa frente al dios. Este no es arbitrario, pero sí incomprensible con frecuencia para el saber humano[178]. Otra cosa es el destino personal del héroe: puede morir o no en cualquier caso; sufrir, sufre siempre una vez que toma la decisión heroica. Lo fundamental es que siempre ha de reconocer el orden del mundo. Con ello el héroe, aun cuando muere, queda elevado a la

[178] Cf. H. Diller, *Menschliches und göttliches Wissen bei Sophokles,* Kiel, 1950.

culminación de la diginidad humana. Edipo se convierte en un ser semidivino; Ayax encuentra sepultura honorable; Filoctetes se convierte en árbitro de la guerra de Troya; Heracles sube a la pira desde la que se cumplirá su apoteosis. Y ello sucede porque con su dolor el héroe se conoce a sí mismo, conoce su esencia humana y su lugar en el plan divino [179].

En Esquilo, el héroe vacila en una situación oscura, ante un dilema cuyos dos términos se le presentan como llenos de males; y, en definitiva, se llega también a una conciliación entre series de ideas opuestas. En Sófocles, el héroe actúa sin vacilar en una dirección que, según los casos, resulta acertada o desacertada. La única conciliación es la de él mismo consigo mismo, al descubrir y reconocer su limitación en la derrota y aun en un triunfo que ha de pasar forzosamente por el sufrimiento. No es un equilibrio entre opuestos el resultado, sino un nuevo conocimiento del hombre sobre sí mismo. De ahí la importancia de los dos temas sofócleos de la ignorancia descubierta y de la crisis decisiva.

Rara es la tragedia de Sófocles en que no aparece el tema del oráculo mal interpretado que al fin se cumple en su verdadero sentido poniendo al descubierto la ignorancia del héroe. El oráculo significa aquí la voluntad divina o, si se quiere, la previsión divina: un fragmento nos dice que es útil aviso para el sabio e inútil para el fatuo. El tema está explotado al máximo en el *Edipo Rey:* Edipo, el descifrador de oráculos, asegura inconscientemente el cumplimiento del oráculo dado a Layo y del dado directamente al propio Edipo, matando a su padre y casándose con su madre sin conocerlos. Pero aparece igualmente en otras piezas. En *Las Traquinias,* el oráculo que anuncia el fin de los sufrimientos de Heracles se refiere a su muerte y no al fin de sus trabajos, como cree Deyanira. Y se cumple, como es natural. Por su parte, Filoctetes no es capaz de evitar cumplir la profecía de Heleno, de que él mismo ha de ayudar con su arco a la toma de Troya. En cambio, Edipo, una vez purificado, actúa en el Edipo en Colono para que se cumpla el oráculo que predice que será enterrado en dicho lugar y será una segura protección para Atenas. Lo esencial es que el héroe, pasada su primera ignorancia, se identifica con su verdadero yo, el que reflejan los oráculos. Pero en una primera fase, su característica es la ignorancia. Este tema del ser y la apariencia, la ciencia y la ignorancia, es absolutamente decisivo y no el de separar la acción humana y la divina o la acción libre de la fijada por el destino. Se manifiesta otra vez en el segundo tema sofócleo al que aludíamos, el de la crisis decisiva.

179 Cf. Bowra, *ob. cit.,* p. 363 ss.

En varias tragedias hay un día que, si es superado por el héroe, le pone a salvo del error y la desgracia. En esta concepción se alían como siempre la acción libre y la voluntad divina. Hay un día que puede ser superado por Ayax y por Héracles para pasar el resto de su vida en paz y que, sin embargo, no es aprovechado. El héroe vive siempre en riesgo. Pero cuando el héroe cae o cuando es purificado por el sufrimiento, sus valores heroicos son reconocidos y, sin perderlos, les da una orientación nueva al servicio de la voluntad divina. El hombre antiguo no es destruido, pero de él sale el hombre nuevo. Esta es la solución sofóclea, a la escala del hombre individual, del dilema trágico que afirma y niega al tiempo los valores agonales. Solo a partir de ella podemos rastrear algo sobre sus consecuencias políticas.

6. *El ideal humano de Sófocles.*

El panorama anterior nos presenta una mezcla, a primera vista chocante, de pesimismo y optimismo. Los rasgos pesimistas, muchas veces comentados, han sido reunidos sistemáticamente por Opstelten en un libro [180]. El sufrimiento llega a todos, culpables o no; el héroe no cede, es «ineducable»; la previsión humana es insuficiente. En suma: no hallamos ese proceso de acoplamiento y equilibrio entre valores y exigencias distintas que nos describe el optimismo de la concepción democrática de Esquilo y los sofistas; ni siquiera el optimismo esporádico y sin sistema de Heródoto. Y, sin embargo, se bosqueja la pintura de un tipo humano nuevo, que no desafía los principios eternos, y no se desconfía en llegar a él, aunque sea por medio del dolor. El dolor, no hay que olvidarlo, estaba también en el centro de la concepción de Esquilo. Solo la sofística da un paso más y lo niega.

Este tipo humano nuevo está logrado mediante la superación del ideal heroico, pero guardando de él lo que tiene de valioso. En realidad es atacado desde dos puntos de vista que ya fueron anticipados. De un lado, el héroe cree demasiado en su propia fuerza y su propio honor, lo que le lleva a obrar sin atención a la ley divina. De otro, fía demasiado en su propia inteligencia, lo que le lleva a error y, en definitiva, al mismo choque. Aun cuando obra de acuerdo con dicha ley no lo hace sin excesos. En suma: frente al antiguo ideal heroico y agonal se preconiza el nuevo de la medida y la *sophrosyne*, que coincide en buena parte con el de la justicia y la nueva moralidad.

[180] *Sophocles and Greek Pessimism*, Amsterdan, 1952. Sobre lo que sigue, cf. sobre todo pp. 49, 109, 145, etc.

La base de esta presentación del ideal de la *sophrosyne* es, por supuesto, la crítica del ideal heroico y del ideal agonal en general. Se pone, en primer lugar, de relieve que la seguridad del héroe en sí mismo, su inflexibilidad, han de ceder a la larga ante la voluntad divina. En Píndaro, según vimos, hay una yuxtaposición más bien incoherente entre ideal agonal e ideal de la *sophrosyne* y medida. Sófocles, en cambio, hace ver claramente que el héroe carece por definición de *sophrosyne* y medida y está abocado a reconocer el orden divino pasando por el sufrimiento y la muerte; cuando se pone a su servicio desde el comienzo, no por ello deja de actuar con desmesura y de atraerse el dolor y aun la muerte.

El héroe se nos presenta en todos los casos como dotado de un carácter (ἦθος, τρόποι) especial, incapaz de aprendizaje y de ceder como no sea por medio del sufrimiento [181]. Ayax moteja de insensata a Tecmesa porque intenta educar su carácter [182]. Hemón aconseja a Creonte no llevar en sí mismo «un solo carácter», es decir, no ser inflexible [183]; Antígona lo es en contraste con Ismene y su acción es definida con expresiones como «obrar malvadamente una acción santa» [184] y «alcanzar la piedad obrando impíamente» [185], mientras que el coro habla de su audacia insensata y su violación de la justicia [186]. Edipo es el prototipo mismo del hombre seguro de sí mismo, audaz e impaciente, que reacciona violentamente ante cualquier consejo: en algún pasaje se define este comportamiento como su «naturaleza» [187]. Electra reconoce su violencia y su falta de medida [188], dice que ceder no está en su carácter [189]; y, efectivamente, pone en lucha no solo su deseo de justicia, sino también toda su persona: resentimiento y anhelos insatisfechos, crudo deseo de venganza. No diferente es la violencia e impaciencia, la inflexibilidad de Heracles y Deyanira en *Las Traquinias*, de Filoctetes en la tragedia de este nombre, del mismo Edipo viejo en el *Edipo en Colono* [190].

Claro está que entre estos personajes hay diferencias. Los hay que pudiéramos llamar «malos» —el Creonte de la *Antígona*, en el que el poeta, por un proceso de moralización que halla paralelos en Esquilo y sobre todo en Eurípides, ejemplifica un

181 Cf. sobre este tema H. Diller, «Das Selbstbewusstsein der sophokleischen Personen», *WSt*, 69, 1956, pp. 70-85.
182 *Aiax*, 594.
183 *Ant.*, 705.
184 ὅσια πανουργήσασα, *Ant.*, 74.
185 τὴν ἀσέβειαν ἀσεβοῦσ' ἐκτησάμην, *Ant.*, 924.
186 *Ant.*, 853 ss.
187 *Oe. R.*, 674.
188 *El.*, 222, 236.
189 *El.*, 397.
190 Cf., sin embargo, *infra*, p. 356.

tipo de carácter en que lo heroico ha tomado un valor casi totalmente negativo, el del *Edipo en Colono* y el Menelao del *Ayax*—. Otros son los personajes heroicos que, aun chocando igualmente, voluntariamente o no, con el orden del mundo, son salvados por la simpatía del poeta: Ayax, Edipo, Filoctetes... El tercer grupo es el de las dos heroínas Electra y Antígona, que se ponen al servicio de las leyes no escritas y de la voluntad divina. Pero, de todos modos, siempre aparece el tema de la violencia y del carácter inflexible, que arrastran duelo y lágrimas.

El valor físico y moral no llevan por sí solos al éxito; tampoco otra sabiduría que no sea la de aquel a quien honran los dioses [191], es decir, el reconocimiento de las leyes no escritas y de la limitación del hombre. Pero no es solo esto, sino que el héroe acaba por sentir debilidad, por bajar a una esfera humana. El *Ayax* desarrolla repetidamente el tema de la sorpresa del héroe al ver que también él, como los demás, se derrumba y llora. Antígona, antes de su muerte, llora también por su infortunio, pese a que obra la justicia. Cierto que el héroe que sigue la ley divina es honrado y aun el que está en contra alcanza el conocimiento de su verdadero ser humano y encuentra en ese momento el reconocimiento de su nobleza y *areté*, como ya hemos dicho. Pero estos aspectos favorables del ideal heroico no deben encubrir la crítica a que es sometido.

Pues la violencia y la obstinación llevan a excesos que pueden provocar un choque con las leyes no escritas, con el orden divino. Incluso cuando se actúa de acuerdo con él lleva al matricidio (caso de Electra) o a desafiar las órdenes del rey legítimo (caso de Antígona) y no deja de mezclar en la acción motivos demasiado humanos. En suma: la mentalidad heroica y la mentalidad agonal en general es tratada de inhumana. Ayax no tiene piedad de Tecmesa ni de su hijo, como no la tiene Electra de Clitemestra ni Edipo de sus hijos ni Filoctetes de los griegos en general. Tiende a ponerse aparte y sus interlocutores han de exigirle que les escuche por igual —así Tiresias y Creonte a Edipo [192]— y decirle que entre los muertos, ya que no entre los vivos, las leyes son iguales para todos [193]. Su tendencia es a desarrollar el tipo del tirano que pretende lograr una obediencia incondicional: así Menelao, Creonte y el propio Edipo.

Sófocles enlaza, pues, con la tesis tradicional de que la desmesura engendra *hybris* y esta lleva al choque con la justicia y al castigo divino; tesis de Solón que encontrábamos modificada en Esquilo en el sentido de reconocer a la injusticia un carác-

191 σοφὸς γὰρ οὐδεὶς πλὴν ὃν ἂν τιμᾷ θεός, fr. 226.
192 *Oe. R.*, 408 s., 544.
193 *Ant.*, 519.

ter autónomo y modificada en Heródoto en el sentido de admitir un castigo que no tiene relación con la justicia. Sófocles interioriza la tesis solónica al ver en la desmesura una condición de carácter, no el resultado de un exceso de riqueza y, con ello, la hace aplicable a toda la humanidad. Su gran virtud es la medida y la *sophrosyne,* recomendada por el coro al héroe y obtenida como lección en tantas tragedias. Los dioses la aman, como nos dice la Atenea del *Ayax* [194] y se repite en otros muchos pasajes. Pero esta *sophrosyne* no es solamente autolimitación, sino que, al reflejarse en un respeto a las leyes no escritas, al orden divino, tiende a convertirse en piedad, humanidad y justicia en un sentido nuevo. En la tragedia citada últimamente, por ejemplo, Odiseo, el representante de esta virtud, tiene piedad para Ayax, aunque es enemigo suyo; lucha porque tenga sepultura honorable; y rechaza abiertamente la antigua «justicia», consistente en hacer bien al amigo y mal al enemigo: la «virtud» de Ayax, dice, me mueve más que mi enemistad [195]. En otras obras pueden encontrarse cosas parecidas. Y en el Filoctetes, sobre todo, se llega a la culminación de este punto de vista cuando se nos presenta en Neoptólemo un modelo de αἰδώς o respeto, de compasión, de fidelidad a la palabra dada y de verdad.

En realidad, Neoptólemo es ya un modelo positivo del ideal sofócleo, que alía algunas cualidades del antiguo héroe —valor, fidelidad, generosidad— con la falta de *hybris* y una nueva moralidad que incluye la humanidad y el odio a la mentira. No es el único; junto a él pueden colocarse el Odiseo del *Ayax,* el Creonte del *Edipo Rey,* el Teseo del *Edipo en Colono.* Estos personajes no han necesitado pasar por el sufrimiento para llegar a la *sophrosyne.* Y no carecen de los rasgos heroicos que faltan a otra serie de personajes, sobre todo mujeres y figuras secundarias. Son comparables, en Esquilo, a divinidades como la Atenea y el Apolo de las *Euménides,* que simbolizaban un futuro mejor.

En forma correspondiente, el estudio del vocabulario de Sófocles nos revela que los valores agonales de la tradición aristocrática permanecen vivos, pero junto a ellos son ya frecuentes los usos morales de los mismos vocablos. Por ejemplo, Odiseo, que en el *Ayax* tiene piedad de su enemigo muerto y ayuda a su hermano Teucro a conseguir que sea enterrado, es calificado por aquel de ἐσθλός, el término tradicional para designar al hombre valiente o heroico y que ahora tiene un valor propiamente moral; Sófocles es consciente de que innova cuando hace decir a Teucro: «sabe que eres lo que yo llamo un hombre ἐσθλός» [196].

[194] *Aiax,* 132.
[195] *Aiax,* 1357.
[196] *Aiax,* 1399.

Inversamente Creonte llama κακός a Polinices no en el sentido de «cobarde», sino en el de hombre que ha obrado contra la ley divina atacando a su propia ciudad[197]. Puede suceder que en una misma frase se encuentren uno junto a otro el uso moral y el agonal de estos y otros términos de valor. Sin embargo, hasta el *Filoctetes* no se llega a la afirmación positiva de que es preferible la derrota obrando moralmente a la victoria obrando con inmoralidad[198]. En suma: hallamos normalmente en Sófocles el ideal mixto que hemos visto en la sofística y que se preparaba desde antes.

Lo característico de este nuevo hombre sofócleo es que su sabiduría es tradicional y religiosa, no producto de cálculo racional. Edipo, Creonte, Odiseo (en *Filoctetes)*, productos todos de una nueva sabiduría, fracasan. Y cuando dos personajes disputan echándose en cara el uno al otro falta de *sophrosyne* —como Hemón y Creonte en *Antígona*— solo el conocimiento de los principios que son más respetables es capaz de decidir quien tiene razón.

Así, en definitiva, toda la obra de Sófocles está al servicio de la predicación de un nuevo ideal humano, preparado ya, desde luego, por la literatura anterior. No se trata de una nueva conciliación o equilibrio de principios o de clases sociales, sino de un nuevo tipo de hombre. Con mayor crudeza que los antiguos líricos, Sófocles pone de relieve la incompatibilidad de los valores que trataba de coordinar entre sí la aristocracia y propone una solución radical: la eliminación del elemento de afirmación de sí mismo que contiene la figura del héroe. Pero esta eliminación tiene dos caras: una mira a una moralidad tradicional que, por lo demás, continuaba viva dentro de la democracia de Atenas; otra mira a la nueva sabiduría que, pese a todas las diferencias, coincidía en otorgar al hombre un influjo excesivo sobre el futuro. Así, la nueva idea del hombre tiene a la larga consecuencias políticas, como no podía ser menos, y contiene dentro de sí, por lo menos en germen, toda una idea de una sociedad humana menos expuesta al riesgo y con más posibilidades de pervivencia y felicidad. Esta sociedad está tan alejada de la sociedad aristocrática del pasado como de los nuevos ensayos de la democracia laica. Se trata, pura y simplemente, de la democracia religiosa que, con mayores o menores diferencias de exposición o concepción, hemos encontrado ya en Esquilo y Heródoto. Aunque en una exposición más negativa que positiva, y en parte sin concretar ni precisar en el detalle, aparece bien clara en la obra de Sófocles, quien, además, la presenta en agu-

197 *Ant.*, 288.
198 *Phil.*, 94 s. Cf. también, 1234, 1248.

do contraste y polémica con las otras concepciones. Polémica que no puede ocultar, sin embargo, lo que todas ellas tienen de común. Otra cuestión distinta es la relación de la obra de Sófocles con las tesis del partido aristocrático que milita bajo la democracia: nada sería más erróneo que una identificación apresurada, aunque haya coincidencia en el repudio de las fórmulas de la democracia radical.

7. *Sófocles y la idea democrática.*

Podrá decirse que la evolución en dirección a este ideal se encuentra ya en la ética aristocrática, sobre todo en Píndaro, aunque mezclada con rasgos diferentes. Las diferencias son dos: que el acento está aquí puesto sobre el sufrimiento y caída del héroe, no sobre su triunfo; y que no se pone un límite de *physis* o naturaleza a la práctica del nuevo ideal. Heródoto ofrece un panorama comparable al de Sófocles, también sin distinciones de *physis*, pero menos coherente. En suma: en estos autores lo que hallamos es la herencia de la aristocracia pindárica, pero con reducción de los rasgos agonales, una mayor moralización y una amplia generalización. No se trata ya de un ideal aristocrático, sino de un ideal humano: los valores desarrollados por la aristocracia, previa eliminación de sus rasgos peligrosos y desarrollo de otros nuevos, son transferidos a todo el pueblo, una vez caída la idea de la *physis* especial del noble y desarrollada la idea de la igualdad humana. Los sofistas obran de modo parecido, como vimos, aunque sobrevalorando el papel de la inteligencia. Esquilo, con todas las diferencias de enfoque, se refiere también a una sociedad basada en principios semejantes. La democracia griega no ha hecho otra cosa, en suma, que aceptar y generalizar aquellos valores de la aristocracia que eran aceptables y generalizables, tendiendo a perfeccionarlos en sentido moral y humanitario.

Esto es lo que se pierde de vista cuando se habla del aristocratismo de Sófocles (cuya familia, entre paréntesis, no nos consta que fuera aristocrática) [199]. Puede hablarse de ideales aristocráticos adaptados al panorama de la Atenas democrática y ofrecidos como modelo para la misma, no de otra cosa. Pero es que en realidad la idea de la *sophrosyne*, convertida ahora en lema del hombre democrático, solo de un modo secundario e incompleto se había introducido antes en el mundo de la aristocracia.

[199] Así, por ejemplo, Webster, *Sophocles*, Oxford, 1936, p. 35 ss.

No puede dudarse que es el hombre en general a quien se refiere Sófocles a través de sus héroes. El mensajero del *Ayax* cuenta el peligro en que, según el adivino Calcas, está Ayax de sufrir la muerte por causa de la ira de Atenea y se explica así: «pues dijo el adivino que sufrían grandes males enviados por los dioses aquellos que, nacidos de hombres, no piensan como corresponde a un hombre» [200]. Es decir, el hombre ha de tener un comportamiento que es negado por la conducta de Ayax. Los héroes trágicos que sucumben y otros personajes secundarios de la tragedia que sucumben también son un «ejemplo»; ejemplo (παράδειγμα) es la palabra con que designa a Edipo el coro: «delante de tu ejemplo y tu destino, el tuyo, Edipo infortunado, a ningún hombre considero feliz» [201]. Es decir, no solamente hay una conducta que debe seguir todo hombre, sino que salirse de la misma es algo que puede acontecer a todo mortal. El famoso coro de la *Antígona* que exalta la sabiduría del hombre, es decir, sus progresos técnicos, y al tiempo señala el peligro de que ese progreso pueda ir acompañado de una violación de la ley eterna [202], se refiere también al hombre con generalidad absoluta. Y en toda la obra de Sófocles resuena constantemente el tema de la lección impartida al hombre en general sobre las consecuencias de la *hybris*. En Esquilo y Heródoto el caso no es diferente, por lo demás; pero el primero busca, aparte de esto, una justificación del poder y del poderoso y el segundo depende demasiado de su relato de los hechos históricos para poder lograr la coherencia de Sófocles.

Todo esto no tiene nada de extraño, pues ya en el capítulo II hemos insistido en el carácter democrático de la Tragedia en general en cuanto lección impartida al pueblo y crítica de ciertos valores aristocráticos. Frente a ello no es objeción el dato tradicional de que sean reyes y miembros de familias nobles en general quienes sufren la peripecia trágica; pues falta una conciencia de que poseen una *physis* especial que el resto de la población no posee, según la idea aristocrática. Cierto que la aristocracia admitía ya que algunos de sus miembros pueden carecer de la *areté* general de la clase. Pero la división de los hombres para Sófocles se basa no exactamente en la clase, sino en el carácter, concepto esencial que, como hemos visto, introduce en su teatro y que está subordinado, por lo demás, a la común naturaleza humana. La idea aristocrática de que la «virtud» no es enseñable a quien no pertenezca a la clase noble, da paso en Sófocles a la nueva idea de que el carácter, sobre todo el carác-

200 *Aiax*, 759 ss.
201 *Oe. R.*, 1393 ss.
202 *Ant.*, 332 ss.

ter heroico, es imposible de cambiar por la enseñanza y sí solo puede ceder ante el sufrimiento —lo cual, en definitiva, prueba que la inflexibilidad del héroe es una quimera—. Sófocles está de acuerdo con las ideas sustentadas por la sofística sobre las diferencias de carácter y aptitudes de los hombres, pero para él la existencia del carácter heroico es un obstáculo para llegar a una normalidad en las relaciones humanas. Dicho carácter se niega a aprender, cediendo ante la ley divina. Pero precisamente la Tragedia, con el ejemplo del sufrimiento que el héroe se atrae sobre sí, imparte una enseñanza al pueblo, capaz de «aprender» el nuevo ideal humano.

Creemos que ante este panorama tiene una importancia muy secundaria el que ocasionalmente se atribuyan ciertas diferencias de carácter, buenas o malas, a la herencia. Sófocles se expresa en estos momentos en un lenguaje y con unas creencias comunes en Atenas, pero que han perdido ya su sistematismo. Por poner unos ejemplos, Ayax se justifica diciendo que el noble (εὐγενής) debe o vivir o morir con gloria [203]; Antígona es dura como su padre [204]; Neoptólemo actúa con nobleza al igual que su padre [205]. Pero, de otra parte, no solo se reconoce que las situaciones vergonzosas enseñan cosas vergonzosas a Electra [206] y se justifican los errores del pueblo con los de los nobles [207], sino que positivamente se admite que un «no noble» (una esclava) puede decir palabras justas [208], al mismo tiempo que se llama «noble» a Clitemestra «solo de nombre» [209]. Y en algún lugar [210] es el pueblo, como en Esquilo, el que conoce lo justo.

Y los términos de la nobleza tienden a morarlizarse, a cobrar valores independientes: Electra es εὔπατρις «porque se cuida de la venganza de su padre» [211]; la palabra, que significaba «hijo de buen padre», «noble», se convierte ahora en «bueno o fiel para el padre», con un juego de palabras buscado. Hemos visto que la moralización de los vocablos agonales tradicionales es mayor que nunca. El ideal es que el hombre acepte una enseñanza que, como dice Hemón a Creón, debe aceptar siempre el sabio [212]; solo que Sófocles es pesimista sobre el éxito de esa enseñanza, cuando se da al héroe en forma de consejos, incluso

203 *Aiax*, 479.
204 *Ant.*, 471.
205 *Phil.*, 88 ss., 875, etc.
206 *El.*, 616 ss. Cf. también 307.
207 *Aiax*, 1093.
208 *Trach.*, 61 s., fr. 854.
209 *El.*, 286.
210 Así, *Ant.*, 690 ss.
211 *El.*, 1080.
212 *Ant.*, 710.

si la imparte la ciudad [213]. Solo muy aisladamente encontramos algún pasaje en que se dice que «los tiranos son sabios por la compañía de los sabios» [214]; este fragmento recoge sin duda palabras de un personaje que se opone a las enseñanzas del poeta.

No es, pues, la nobleza lo esencial. En algún pasaje llega a afirmarse que todos somos iguales por el nacimiento, diferenciándonos por la riqueza, la fortuna y el hado [215] o que no siempre nace un hombre de valer de un noble ni un cobarde o malo (κακός) del que no lo es [216]. Lo más hermoso —se afirma en otro lugar [217]— es el haber nacido justo. Por tanto, dentro de una esencial igualdad humana afirmada taxativamente en ocasiones [218], lo que para Sófocles diferencia a los hombres es, como queda dicho, el carácter. Precisamente toda su obra deja por primera vez libre juego a la interacción de los diversos caracteres humanos, estudiados en sus contraposiciones [219]. De ellos depende el curso de la acción, por más que esta tenga una segunda vertiente en la voluntad divina. Sófocles traza un cuadro vivo y verídico de la sociedad humana y del acontecer en general como dependiente de ella y no del mero juego de los principios. Pertenece ya a una época más «moderna» que Esquilo y la acción, en el plano humano, tiene toda verosimilitud y libertad.

Conviene notar incluso que las afirmaciones respecto a ciertos personajes de que su conducta refleja su noble origen presentan todo el aspecto de ser un simple resto de creencias anteriores que se dejan adaptar de varias formas a las nuevas circunstancias. Dentro de una misma familia, Electra y Crisotemis, Antígona e Ismene, Edipo y sus hijos presentan comportamientos totalmente diferentes: ya el heroico, ya el *sophron* carente de heroísmo, ya el simplemente malvado. En las ocasiones en que hay lugar para ello se compara el comportamiento de un personaje con el de sus antepasados y se explica por él, mientras que en otros casos se calla. Noble es por su origen el Menelao del *Ayax,* que obra con una moral tradicional de hacer bien al amigo y mal al enemigo y, sin embargo, esta moral, que es censurada, se le atribuye a él mismo y no a su linaje. El Odiseo del *Filoctetes,* prototipo del político mentiroso y audaz, es concebido como tal por causa de su naturaleza, no de su herencia. De otra parte, tanto la *areté* de Ayax como la de Neoptólemo se explican por ser uno y otro de familia noble.

213 *Oe. C.,* 919.
214 Fr. 13.
215 Fr. 532.
216 Fr. 606.
217 Fr. 329.
218 Cf. *supra,* p. 379 y *Phil.,* 685 (ἴσος ὢν ἴσοις ἀνήρ).
219 Cf. Webster, *ob. cit.,* p. 83 ss.

Pues bien, en realidad son bastante diferentes una «virtud» que consiste principalmente en el amor propio y el sentido del honor y lleva a Ayax al suicidio cuando se siente deshonrado, y otra que lleva a Neoptólemo a preferir la derrota a faltar a la veracidad. Tenemos luego a los personajes, ya aludidos, que se comportan con *sophrosyne* y valor al mismo tiempo, admitiendo el orden divino. Es decir, un cuadro de caracteres muy varios, dibujado con toda clase de matices. Odiseo y Creonte representan en tragedias diferentes tipos también ampliamente diferentes en concordancia con las intenciones dramáticas de la pieza: el principio del valor puramente individual de la «naturaleza» se abre paso aquí una vez más. En realidad las diferencias mayores entre los caracteres de Sófocles, aparte de que algunos de ellos carecen del rasgo heroico, consisten en su diferente conocimiento del orden del mundo, la voluntad divina; conocimiento no hereditario, ciertamente. En esto hay toda clase de grados, pues ese orden y esa voluntad tienen a veces mucho de misterioso: en el *Filoctetes*, por ejemplo, tanto Neoptólemo como Odiseo y Filoctetes tienen un conocimiento solo parcial, y de esto nacen sus dificultades y conflictos, terminados cuando Heracles descubre el plan divino de la toma de Troya. De otra parte, el Edipo ciego y desterrado del *Edipo en Colono* conserva igual violencia e impaciencia [220], pero ha ganado en conocimiento. La «naturaleza» hereditaria no es, pues, decisiva en Sófocles. Los nobles representan, eso sí, una clase que reúne los atributos del poder y la riqueza, lo cual es un dato tradicional y, al tiempo, una descripción en parte aún exacta de la Atenas contemporánea; pero nada más.

De entre los diferentes caracteres que Sófocles nos describe, el determinante es, sin embargo, como queda dicho, el del héroe. Pero no solo el del héroe, sino también el de otro personaje que comparte con él su carácter inflexible, pero no está rodeado de la admiración que el héroe despierta: me refiero a antagonistas como Creonte en *Antígona* o Menelao en *Ayax*, en que el poeta, por un proceso de moralización que halla paralelos en Esquilo y sobre todo en Eurípides, ejemplifica un tipo de carácter en que lo heroico ha tomado un valor casi totalmente negativo. En uno y otro caso se trata de un carácter inflexible. Esta inflexibilidad es criticada por el coro y por otros personajes de las obras y el poeta nos muestra sus riesgos, dándonos la lección de las ventajas que posee el otro tipo humano, el fundado en la *sophrosyne*. No por ello renuncia a la admiración por el héroe ni a la aceptación de aquello que tiene de valioso una vez que se abre al conocimiento de la ley divina.

220 Cf. K. von Fritz, *Studium Generale*, 8, 1955, p. 202.

Ahora bien, la aceptación de estos valores del hombre heroico supone que se trata de rasgos humanos valiosos, por más que, fiado el héroe a sus propias fuerzas y su propia inteligencia, esté expuesto al sufrimiento y al fracaso. O sea, el héroe no es más que una potenciación del hombre en general cuando solo se atiene a sí mismo; no es una especie diferente. Su naturaleza está fundada en la común naturaleza humana: solo así se comprende el valor del aviso que a todos los hombres se dirige en relación con este tipo humano. El aristócrata creía tener una naturaleza especial inasequible a los demás; el heroísmo, en cambio, puede florecer en cualquier ser humano. Incluso las mujeres pueden poseerlo. Pero necesita conocimiento para actuar conforme a la ley divina y para, incluso cuando actúa de acuerdo con ella, no dejarse llevar por la *hybris* y la afirmación de sí mismo.

Que el comportamiento del héroe trágico no es más que el normal resultado de una naturaleza humana superior que se afirma a sí misma, en cuanto deja de tener en cuenta la libertad humana [221], puede verse muy bien estudiando el paralelo que Knox ha trazado [222] entre el carácter de Edipo y el de la ciudad de Atenas tal como nos es presentado principalmente por Tucídides. Sin llegar a creer que Edipo sea una representación simbólica de Atenas, no hay duda de que los rasgos comunes son significativos. «Una constante voluntad de acción fundada en la experiencia, inspirada por el valor, manifestándose con prisa e impaciencia, pero informada por la reflexión inteligente y dotada de la confianza en sí mismo, el optimismo y la versatilidad del *amateur* brillante, pero afeada por el exceso de sospechas y los ocasionales estallidos de una ira demónica —tal es el carácter de Edipo y de Atenas», resume [223]. Ahora bien, para Tucídides este carácter de Atenas no es más que el lógico despliegue de la «naturaleza humana» en general en cuanto está en una situación de poder. Confía, sin embargo, en que sus aspectos peligrosos puedan ser dominados y aun aprovechados para el éxito mediante una política inteligente. Sófocles ve igualmente esos aspectos peligrosos, pero entre ellos incluye precisamente la pretendida inteligencia del hombre: solo el respeto a los principios inmutables puede conseguir un cierto grado de éxito y felicidad.

No hay, en resumen, nada en Sófocles que se oponga a la idea de la democracia. Al contrario, trata de extender un ideal humano que tiende a la elevación moral de toda la población,

221 Cf. Pohlenz, *Griechische Freiheit*, Heidelberg, 1955, p. 61 ss.
222 *Oedipus at Thebes*, New Haven, 1957, p. 53 ss.
223 P. 77.

unida bajo los lemas de la *sophrosyne* y el respeto a la ley divina. El fin es alcanzar la paz y aquella alegría de la vida diaria que es asequible al hombre. No se tiende, desde luego, a grandes concentraciones de poder ni a una organización y planeamiento rigurosos. Lo individual, lo familiar y lo religioso priman sobre la idea del Estado y la política. Ambas podrán, pues, ser admitidas mientras sirvan a las ideas centrales de la democracia religiosa, pero no más allá. Tampoco se concreta en un programa. Sófocles podía coincidir con el de Pericles en buen número de puntos; pero en otros veía sin duda peligros para el futuro.

8. *El tema del Estado.*

El tema del Estado aparece en Sófocles tratado, al igual que en Esquilo y por las mismas razones, en conexión con el del tirano. Veíamos, en efecto, que era la única manera de introducirlo en el material tradicional ofrecido por el mito. Por ello resulta que la figura del tirano adquiere en la tradición un carácter doble y ambiguo. Por una parte es el hombre de *hybris* que todos los demócratas creían reconocer en él; y así, la descripción del carácter y conducta de los tiranos de la Tragedia no deja nunca de atribuirle los rasgos odiosos tradicionales: violencia, abuso de poder, leyes privadas, desconfianza. Por eso, por otra parte, el poeta se ve forzado a encarnar en el tirano todos los demás rasgos del poder. Esquilo ve en él aquello que el poder tiene de respetable y necesario y que otras veces aparece aislado, sin rasgos tiránicos, en personajes como Pelasgo y Atenea. Sófocles conoce también este componente necesario del orden social, que se nos describe en Edipo y Creonte y también aparece puro y sin mezcla en otros personajes ya mencionados. Pero le interesa más hacer ver que el Estado en general, precisamente por su voluntad de salvaguardar y perfeccionar el orden social, corre el riesgo de adquirir rasgos tiránicos, invadiendo aquellos territorios que son propios del individuo, la familia y la religión. Con esto Sófocles se refiere a la propia democracia de Atenas, dirigida, en la época de las piezas que conservamos, por Pericles y sus sucesores.

No puede, en efecto, dudarse en forma alguna de que en Sófocles hay una polémica abierta contra la nueva democracia laica, que conservando muchos valores de la democracia religiosa de Clístenes, Arístides y Esquilo tendía a propugnar un libre desarrollo de la sociedad, dirigida por la inteligencia humana y no por un orden tradicional. Esquilo está más bien en

una fase constructiva, aunque a veces (así en el *Prometeo)* prevenga desarrollos erróneos; Heródoto es un fanático de la idea democrática, que mezcla rasgos tradicionales y nuevos sin reparar las más veces en la contradicción; Sófocles piensa en una sociedad de corte democrático, pero teme la evolución contemporánea y polemiza contra ella. Ehrenberg ha creído [224] que Creonte y Edipo son una trasposición poética de Pericles. En esto no podemos seguirle, pero sí creemos que representan el mismo tipo humano. Y son al tiempo los representantes del espíritu que triunfaba en la Atenas contemporánea, del que hablamos arriba.

Creonte, para empezar por él, es el rey que pone por encima de todo el bien de la ciudad: de ahí su odio contra Polinices, que ha venido a conquistarla, y su orden de que permanezca insepulto. Es el lema tradicional de hacer mal al enemigo llevado a sus últimas consecuencias [225]. Es incapaz de comprender que los dioses condenen esta conducta y que Antígona sienta su obligación de enterrar a su hermano Polinices como anterior a la de obedecer al rey. Obstinado, rechaza los tres embates consecutivos de Antígona, su propio hijo Hemón y el adivino Tiresias, y solo se da cuenta de su error cuando ya es demasiado tarde. Parte de principios justos, como son, a más del patriotismo, el deber de obediencia que respecto a él tiene su hijo y el de respeto a las leyes de la ciudad. Pero, llevado por su exclusivismo político y por su confianza en sí mismo, llega a conclusiones inadmisibles, como que Antígona y Hemón deben obedecerle contra su obligación religiosa, que los ciudadanos deben obedecer asimismo a su rey «en lo pequeño, lo justo y lo contrario a esto» [226], que a los dioses no puede alcanzar ningún acto impuro de los hombres [227]. En definitiva, Creonte se identifica a sí mismo con la ley, no halla límites en norma fija alguna ni siquiera en el orden divino: no deja enterrar un cadáver ni respeta los lazos de la sangre y el amor. Esto es, evidentemente, tiranía. Pero se concibe como un desarrollo natural de un hombre que ama a su ciudad y busca defenderla del enemigo y de la anarquía, con sus propias dotes intelectuales y con autonomía de toda tradición. El estatismo, el relativismo y el laicismo, cuyo desarrollo dentro de la democracia de Atenas estudiamos en este libro, son los directamente aludidos [228].

Más claro es aún el caso de Edipo, ese «ejemplo» para todos

224 En su libro *Sophokles und Perikles,* München, 1956.
225 Cf. *Ant.,* 182 ss., 282 ss., 643 ss.
226 *Ant.,* 666 s.
227 *Ant.,* 1044.
228 Trato este tema con más detención en «Religión y política en la *Antígona», Revista de la Universidad de Madrid,* 13, 1964, pp. 493-523.

los hombres. Edipo ama a su ciudad y llama a los ciudadanos «mis hijos»; llega a decir que no le importa que su hazaña de liberar a Tebas de la esfinge sea su ruina, como le anuncia Tiresias, si con ello ha salvado a la ciudad [229]. Esta, por su parte, le admira y ama. El actúa con ardor y decisión para salvarla de la peste que ha enviado Apolo; tanto, que esto será causa de su ruina. Pues bien, este mismo Edipo es el hombre orgulloso de su sabiduría, con la cual derrotó a la esfinge y espera ahora salvar a Tebas; se identifica tanto con Tebas que Creonte ha de decirle que también él tiene parte en la ciudad [230]; y recalca de tal modo el deber de obediencia de los súbditos que el mismo Creonte le replica: «No, si gobiernas mal» [231]. El coro le califica de sabio y patriota [232], los mismos rasgos exigidos por Pericles a más del de incorruptible [233], que también posee; ni siquiera viola conscientemente ninguna ley no escrita; y, sin embargo, al final de la pieza se convierte de sabio en ignorante; de rey y protector, en mancha que contamina; de médico, en enfermo [234]. El gobernante ilustrado que triunfa con su inteligencia sin ayuda de nadie ha cometido previamente, sin saberlo, los más grandes crímenes; y su misma decisión y patriotismo le llevan, sin que se dé cuenta, a la catástrofe. Sófocles escribe el *Edipo* a comienzos de la guerra del Peloponeso, posiblemente tras la experiencia de la peste del 429, de la que muere Pericles. Parece imposible no pensar que encierra una advertencia y una amarga previsión para la política de Atenas y para el gobierno democrático, que tendía a radicalizarse y a prescindir de toda limitación tradicional.

Sin embargo, el tema es demasiado general en Sófocles para atribuirlo solamente a una coyuntura concreta. Ya en el *Ayax* Menelao expone ampliamente los dos temas de «hacer mal al enemigo» y de la necesidad de la obediencia; y en una pieza tardía, el *Filoctetes*, el personaje de Odiseo representa al político que ante la *raison d'état* —necesidad de llevarse a Filoctetes consigo para que Troya pueda ser conquistada— no retrocede ante la falsedad ni la traición. Este Odiseo precisamente es el prototipo del «sabio» en el nuevo sentido de la palabra, el que maquina planes fiado en su sola inteligencia. Pero en Sófocles este nuevo «sabio» fracasa siempre y triunfa, en cambio, el sabio tradicional, el que conoce las leyes no escritas y las respeta; por ejemplo, el mismo Odiseo del *Ayax*. Un cierto escepticismo

229 *Oe. R.*, 443.
230 *Oe. R.*, 630.
231 *Oe. R.*, 629.
232 *Oe. R.*, 510.
233 Cf. p. 270.
234 Sobre esta y otras inversiones, cf. Knox, *ob. cit.*, p. 107 ss.

sobre el Estado se trasluce ya en las palabras de Agamenón en el *Ayax* [235], cuando concede que no es fácil que el tirano —el hombre de gobierno— sea piadoso, es decir, respete los límites divinos.

Junto al tema del Estado absorbente e independizado de las normas tradicionales, Sófocles conoce otro que es complementario: el del rebelde. Ninguno de los demás trágicos presenta tantos rebeldes en la escena. Lo es Ayax, que desafía la decisión del ejército de entregar las armas de Aquiles a Odiseo; Antígona, que infringe la proclama de Creonte y entierra a Polinices; con ella Hemón, en la misma tragedia; Electra y Orestes; Filoctetes, que se opone a la voluntad de todos los griegos; Polinices en el *Edipo en Colono*. Algunos de estos rebeldes son glorificados por Sófocles: sobre todo Electra y Antígona, que se ponen del lado de las leyes no escritas [236]. Pero el problema es complejo. Sófocles no deja de ver lo que hay en estas heroínas de desmesura, de violación de un principio legítimo. Contrariamente, Filoctetes y Ayax, cuyo resentimiento es justo, pero que lo llevan demasiado lejos al desafiar la opinión de la mayoría del pueblo o de los jueces —nótese bien, no de un tirano—, han de ceder en un caso o suicidarse en el segundo, pero reciben satisfacción y honor. No así Polinices, que desterró a su padre contra toda ley.

El problema del poder y la obediencia preocupó profundamente a Sófocles, como se echa de ver fácilmente cuando se leen sus obras. También a Esquilo; pero Sófocles insiste menos en el tema de los recursos para lograr una conciliación que en el de los abusos de una y otra parte. El criterio para juzgarlos es únicamente el comportamiento respecto a las leyes no escritas. Una vez más vemos que lo esencial en Sófocles es el ideal humano en general, aunque tenga una aplicación política. Y no hay toma de posiciones políticas positivas: la *Antígona* y el *Edipo* están escritas desde una posición anti-, cual anuncio de peligros que se encerraban en una situación política con la que Sófocles colaboraba y muchos de cuyos principios compartía, aunque a veces con una interpretación diferente.

Por eso Sófocles no toca algunos problemas graves de la democracia, como es el de la relación entre las clases sociales realmente existentes o entre la igualdad democrática y el principio del ἀξίωμα o prestigio tradicional. Tampoco los rozaba

235 *Aiax*, 1350.

236 Sobre Antígona como creadora de un nuevo heroísmo cívico, cf. Luis Gil, «Antígona y la *areté* política», *Anuario de Letras*, México, 2, 1962, p. 1957 ss. También mis propias observaciones en art. cit., donde hago ver cómo a esta nueva posición se llega, de rechazo, desde una religiosa de carácter primitivo.

Heródoto, como vimos. Dejaban, pues, un amplio margen para las soluciones concretas dentro, sobre todo en Sófocles, del mantenimiento de cortapisas religiosas y tradicionales al desarrollo del Estado, mirado con desconfianza. De ahí que a la hora de las soluciones prácticas la democracia religiosa fuera desbordada por el nuevo ímpetu de vida que bullía en Atenas y que se encauzaba en los nuevos ideales que ya hemos estudiado. Por lo demás, había la suficiente zona de coincidencia para que la colaboración durante un cierto tiempo fuera posible. Luego se produce claramente la escisión entre democracia radical y partido aristocrático, ambos igualmente lejos de Sófocles [237].

Con esto concluimos nuestro estudio sobre las ideas políticas de Heródoto y Sófocles. Con matices distintos, ambos prestan una mayor modernidad a la idea de la democracia religiosa, bien que la concreten menos que Esquilo. Las coincidencias con la teoría política de la primera sofística y de Pericles eran todavía grandes: el patriotismo acompañado del respeto a los demás, la tendencia igualitaria, el idealismo que buscaba crear un nuevo tipo humano corrigiendo y difundiendo el ideal aristocrático, el mantenimiento de ciertos principios básicos de la conducta. Las diferencias pasaban todavía bastante inadvertidas a Heródoto, pero producían a Sófocles aprehensión para el futuro al pensar en las consecuencias de subordinarlo todo a la idea del Estado. Pero en vida de Pericles era posible aún una colaboración y hubo un momento en que pareció que iba a lograrse la conciliación de clases e individuos dentro de ideales coincidentes o compaginables. Luego, sin embargo, la brecha se ensanchó entre la democracia radical, relativista y estatista al tiempo, y el aristocratismo exclusivista y anticuado. Tras el comienzo de la guerra del Peloponeso, Sófocles, que es el único de nuestros dos autores que continuaba produciendo, pertenecía ya al pasado; a un pasado, por otra parte, añorado por muchos.

[237] La crítica del segundo está implícita en la de la tiranía y el ideal agonal y al hablar del miedo del pueblo a Creonte (*Ant.*, 690) o de la exigencia de Menelao de obediencia absoluta, por parte del pueblo (*Aiax*, 1066 ss.). También, al señalar la degradación que la pobreza lleva consigo (fr. 328, etc.) y al afirmar, por el contrario, que también el pobre puede ser digno de honores (fr. 739). La de la primera, en lo dicho últimamente y en raras alusiones más concretas: Menelao como «ladrón de votos» (*Aiax*, 1135); Odiseo como enemigo sin escrúpulos en *Filoctetes* (al lado, la afirmación del fr. 622 sobre los riesgos que causa a la ciudad el orador poco escrupuloso); la desconfianza casi patológica de Creonte y Edipo, comparable a la del pueblo ateniense, etc.

CAPITULO 6

El nuevo pensamiento durante la guerra del Peloponeso

1. *Consideraciones generales.*

La Ilustración de la época de Pericles intentó, según hemos visto, insuflar nuevo espíritu a las concepciones de la democracia tradicional y religiosa, perfeccionándola, pero dejando intactos la mayoría de sus valores, que ahora se combinan con los de tipo intelectual. En definitiva, se busca un *metron,* medida o equilibrio entre las clases sociales y entre la ciudad y el extranjero, *metron* que se intenta fijar por vía racional, es decir, mediante un razonamiento que encuentra el asentimiento de la mayoría porque es beneficioso para esa mayoría. Los valores del individuo no se consideran contradictorios de los de la comunidad, sino idénticos o, en último caso, capaces de ser satisfechos dentro de ella. Tampoco hay oposición entre el orden social y la justicia abstracta, sino que continúan coincidiendo como en Esquilo. Hay, ciertamente, una creencia en la posibilidad de perfección. Todo esto en forma sumamente esquemática y prescindiendo de las dificultades apuntadas ya por algunos de los representantes de la Ilustración y, naturalmente, de la oposición tradicionalista. Pese a todo, este ideario fue en cierta medida llevado a la práctica por Pericles y no siempre estaba en un contraste violento con el de la democracia religiosa. En ciertos aspectos deriva efectivamente de él y, de otra parte, los tradicionalistas de la época de Pericles, como son Heródoto y Sófocles, viven en un clima que les acerca, pese a todo, a algunos aspectos del nuevo pensamiento. El punto de choque más claro, el de hacer intervenir o no, junto con el pensamiento humano, la voluntad

divina, tiende a disimularse. Los ilustrados a veces aceptan la religión en cuanto *nomos* o en todo caso no la niegan abiertamente; Pericles acepta y aun favorece la religión popular en la vida de la ciudad.

Durante el período de la guerra del Peloponeso, entre los años 431 y 404, el intento de síntesis y concordia entre ideas y clases divergentes acaba por naufragar, pese a los varios intentos hechos por salvarlo. La verdad es que el racionalismo de los primeros ilustrados solo se había acercado a su meta gracias a la pervivencia de valores prerracionales anteriores incluso a la democracia y que actuaban como lazos de unión: el amor a la ciudad, con la que estaban estrechamente unidos el valor y el deseo de gloria, de una parte, y de otra, la religión, que continuaba viva en la masa del pueblo. La idea de la conveniencia de poner los intereses de la ciudad por encima de los demás quedó demostrado que no tenía fuerza suficiente para resistir a intentos diversos de satisfacer esa misma conveniencia en forma particular, es decir, sin contar con los valores comunitarios o contra ellos. De otra parte, la ciudad arriesgaba convertirse en un organismo que buscara igualmente su conveniencia a expensas de las demás, chocando a su vez, con frecuencia, con los valores comunes de la humanidad. Particularismo a escala del individuo, de la clase y de la ciudad fue la consecuencia.

El hecho es que en el pensamiento de la época a que nos referimos florecen las filosofías que liberan al individuo, a las clases o a la Humanidad en general de las servidumbres a la ciudad, que ahora se consideran gravosas; y a la ciudad de las servidumbres a las normas generales de la Sociedad humana. Ello se hace a veces en nombre de un egoísmo que lleva a sus últimos extremos la tesis del «hombre medida de todas las cosas»; otras veces, en nombre de valores humanitarios o morales. En todos los casos el argumento se basa en la naturaleza humana como opuesta a un *nomos* que se considera incompatible con ella. Esta naturaleza se definirá, por supuesto, de formas muy diferentes, unas que acentúan la igualdad humana y prescinden de los grados de que hablaba la primera Ilustración; otras que, al contrario, exageran la importancia de esos grados y destruyen prácticamente la idea de la comunidad humana.

Son tantos los elementos y gérmenes que contiene el movimiento intelectual de la época de la guerra del Peloponeso que no es adecuado juzgarlo en bloque. Los factores destructivos y los constructivos están indisolublemente unidos. Nosotros vamos a intentar trazar aquí las líneas fundamentales, sin olvidar las conexiones entre sí y con la época anterior de las principales filosofías. Con frecuencia no son sino desarrollos lógicos de unos principios ya antes sentados. Y, sin embargo, no quisié-

ramos dejar la impresión de que esta lógica signifique que se trata de hechos ineluctables. La evolución de las ideas y la de la Sociedad ateniense presentan rasgos evidentes de paralelismo y es difícil decir en cada caso cuál precede a cuál. Pero es evidente que es la guerra del Peloponeso la que precipita el proceso de desintegración a que nos referimos y la que, al tiempo, impide que se aprovechen muchos de los elementos constructivos del nuevo pensamiento.

En todo este libro nos hemos esforzado por sacar la Historia de las Ideas del vacío político y social en que se mueve en ciertas exposiciones. Sin aceptar la tesis de un determinismo materialista y sociológico, no es menos evidente que existe una interacción constante entre Sociedad y pensamiento. En ningún período es esto más claro que en el de la guerra del Peloponeso, para el cual nuestra documentación sobre las ideas y comportamientos de la Sociedad ateniense es infinitamente más rica que para los anteriores. Solo por necesidades de índole expositiva nos vemos obligados a apartar este material para el capítulo próximo, limitándonos en este a esbozar las líneas fundamentales de las principales filosofías. Y aun apartaremos todavía para otro capítulo las consecuencias que de ello se deducen en planos puramente teóricos: la Ciencia y el conocimiento del hombre.

Conviene, por tanto, advertir que no vamos a hablar de especulaciones sin relación con la realidad. Incluso aquellas que provisionalmente no fueron utilizadas por la práctica ético-política acabaron por ser redescubiertas y utilizadas en época posterior, bien en el siglo IV d. C. y en época helenística, bien en fecha moderna, es decir, desde el siglo XVIII hasta nuestros días. Tampoco aparecen aisladas, claramente delimitadas, como creaciones de laboratorio. Hay que imaginárselas naciendo en el medio de una Sociedad con una tradición ya lejana. Hemos visto en capítulos anteriores cómo las concepciones aristocráticas, las de la democracia religiosa y las de la democracia ilustrada, continúan vivas en la época que ahora estudiamos; de ella hemos obtenido con frecuencia nuestros datos. En Eurípides, Tucídides, Aristófanes y otros autores encontramos las huellas de las encontradas luchas ideológicas [1] de la época. Incluso dentro de un mismo individuo conviven las apetencias de lo nuevo con la adhesión nostálgica al pasado o la afirmación de los valores de este con la penetración inadvertida de nuevas ideologías. Pero a la masa de la población —y esto es lo desgraciado de todo el proceso— no llegan apenas de estas últimas más que los ele-

[1] Cf. J. H. Finley, «Euripides and Thucydides», *HSPh*, 49, 1938, páginas 23-68; B. Bilinski, *Acta Congresus Madvigiani*, I, 1958, p. 165 ss.

mentos desmoralizantes; al mismo tiempo conserva muchos de los más muertos del pasado. El cuadro dista mucho de ser simple y fácilmente abarcable. Nada más erróneo que imaginar, por ejemplo, una filosofía de los aristócratas, otra de las clases populares, etc. El nuevo pensamiento es absorbido por todos, y todos encuentran en él argumentos para sus apetencias o sus posiciones puramente tradicionales. El tradicionalismo premoral se alía con la sofística, como otras veces nace de esta una nueva moral o un nuevo humanitarismo que rebasa el marco de la *polis*.

Resulta claro que el marco de la *polis* iba resultando demasiado estrecho y que las normas de conducta de la antigua democracia, a saber, la medida y la *sophrosyne*, heredadas de la aristocracia y transmitidas a la democracia ilustrada, tenían aún mucho de aproximación empírica, de barrera convencional que impedía el pleno desenvolvimiento del hombre. Los mejores pensadores de Atenas luchan para construir un nuevo orden y sufren y vacilan ante las contradicciones eternas de lo humano. Otros se ponen al servicio de los distintos particularismos, prescindiendo de todo intento de visión general. Entre tanto, la ciudad se suicida en una guerra insensata, que es la negación misma de la ideología de la época de Pericles y el síntoma y causa, a la vez, de su fracaso. Toda Atenas es como un héroe trágico que no ha encontrado su verdadero yo y no se ha dejado guiar por la razón, terminando en catástrofe. Pero el terreno ganado ya por la evolución del pensamiento y la Sociedad resulta irrenunciable, aunque de momento haga imposible un equilibrio y una solución. Los pensadores y los políticos de Atenas, en medio de sus contradicciones y de sus errores, estaban laborando ya para el futuro. Lo trágico de ello es que las afirmaciones de sus oponentes, Sófocles ante todo, tenían también valor eterno.

2. *El humanitarismo igualitario y hedonista en los sofistas de la época.*

El humanitarismo igualitario no es más que la continuación de uno de los ideales incluidos en la teoría ético-política de la primera Ilustración, pero sin la compensación constituida por las barreras resultantes de la organización real de la *polis* y del tradicionalismo implícito en la idea de la medida y la *sophrosyne*. La tesis de la igualdad fundamental de los hombres es ahora defendida por una vasta corriente que pasa por alto la corrección protagórica de que hay grados dentro de esa misma naturaleza, lo que se traduce en un papel diferente en la organización de la

ciudad. Con mayor motivo pasa por alto las diferencias de ἀξίωμα o prestigio tradicional que respetaba la práctica política.

De esta igualdad natural de los hombres se deducen consecuencias que chocan con el *nomos* tradicional. Vimos en el capítulo anterior que en Demócrito e Hipias, cuyas vidas pertenecen en lo fundamental a nuestro período, se encuentra ya la idea de la oposición al *nomos* real del *nomos* ideal, basado en la naturaleza. E Hipias concretamente [2] afirma tajantemente que «el *nomos*, que es tirano de los hombres, obra frecuentemente con violencia en sentido opuesto a la naturaleza». Nótese, además, que, aunque acepta grados en la sabiduría, virtud esencial del hombre, se trata de una afirmación de trascendencia general, es decir, no se encierra en modo alguno en el ámbito de la *polis*. En el *Anonymus Iamblichi*, cuya doctrina procede de Hipias, no se habla ya del ciudadano, sino del hombre en general [3]; y la finalidad principal del buen gobierno consiste en que el individuo pueda dedicarse a «los trabajos de la vida» y tenga «placidez de pensamiento». Todo esto se traduce en cosmopolitismo e individualismo; de este último era buen ejemplo el propio Hipias, que se exhibió en Olimpia con un equipo personal fabricado enteramente por él para demostrar su αὐτάρκεια o autosuficiencia, y que por primera vez intentó la constitución de una especie de enciclopedia o suma de conocimientos a que todo hombre debería aspirar. De un modo parecido, hemos subrayado ya el cosmopolitismo de Demócrito, su apartamiento a una vida de estudio científico y su obsesión por el tema de la εὐθυμίη, es decir, del bienestar espiritual del hombre.

Sin embargo, en estos dos filósofos el *nomos* general del hombre tiene todavía fuertes aspectos constructivos que lo hacen realizarse en Estados cortados aproximadamente por el modelo de los contemporáneos. Por eso nos hemos ocupado ya de ellos en el capítulo anterior en cuanto coinciden con Protágoras al tiempo que le rebasan desde otro punto de vista. El humanitarismo individualista de que estamos hablando encuentra su expresión en forma todavía más pura en Antifonte, Licofrón y Alcidamente, cuya actuación tiene lugar precisamente durante la época de que nos ocupamos.

En Antifonte, cuya diferencia respecto al orador y político oligárquico de igual nombre no parece ofrecer dudas, encontramos en forma expresa una afirmación de la irrealidad de las diferencias entre nobles y no nobles y entre griegos y bárbaros [4]; resulta muy probable que también criticara la distinción entre

[2] En Platón, *Prot.*, 337 d.
[3] Cf. Untersteiner, *ob. cit.*, p. 284.
[4] B 44, B 2, 10 ss.

libres y esclavos, como nos consta positivamente de Alcidamante y también de Eurípides en distintos lugares. Esta naturaleza general es la verdad —de ahí el título de una de las obras de Antifonte— mientras que el *nomos* es cosa de convención. De aquí se deduce que no está enraizado en la naturaleza y que esta no consiste pura y simplemente en un *logos* que busca un sistema estable de relaciones. Se pone muy por delante su aspiración al placer, a que cada órgano ejercite libremente su función, a devolver los malos tratos, a no sufrir daños sobre todo [5]. De ahí que «las más de las cosas justas, según el *nomos*, sean opuestas a la naturaleza» y que la conveniencia impuesta por el *nomos* sea «cadena de la naturaleza» [6]. La atención a lo individual rompe la solidaridad del hombre y la comunidad y la generalidad de la «conveniencia». De ahí que la filosofía no sea ya para Antifonte un instrumento para la fundamentación de un nuevo orden, sino que vea en ella más bien lo mismo que Alcidamante: «una fortaleza contra la ley y la costumbre» [7]. Antifonte va en esto muy lejos: hasta afirmar que cuando no hay testigos debe seguirse a la naturaleza contra el *nomos* y solo delante de testigos al *nomos* contra la naturaleza, en virtud del castigo que en otro caso se sufre [8]. Es injusto, esto es, antinatural, incluso el dar testimonio verdadero que perjudique a alguien o el juzgarle, puesto que sufre daños. En suma, la filosofía es una τέχνη ἀλυπίας, arte de evitar al dolor, y, según el Pseudo-Plutarco [9] Antifonte se presentó en Corinto y puso un letrero anunciando que era capaz de curar con sus palabras a los afligidos.

En Antifonte se derrumban las creaciones culturales, entre ellas el Estado, como convencionales, y queda solo el hombre buscando la satisfacción de sus apetencias. La mirada está dirigida a su liberación y el sofista no se plantea primeramente en su *Verdad* el problema que entonces se presenta: el choque de intereses contrapuestos. Ello tanto más cuanto que ahora la naturaleza no se relaciona, según hemos dicho, con el *logos*, sino con la τύχη o fortuna, y que la τέχνη o arte no es una deducción segura basada en la naturaleza de las cosas, sino otra designación del *nomos* convencional (en el cual se incluyen, a más de los Estados, los dioses) [10]. Antifonte, sin embargo, intenta una solución de este problema en su escrito *La concordia* (Ὁμόνοια), si es que realmente debe serle atribuido. En él, sobre las huellas de las teorías democráticas de la concordia de que ya nos hemos

5 B 44, A 2, 26 ss.
6 B 44, A 4, 5.
7 Aristóteles, *Rhet.*, 1406 b.
8 B 44, A 2, 3 ss.
9 *Vit. X Or.*, p. 833 C (confunde al sofista con el orador).
10 Cf. Untersteiner, *ob. cit.*, p. 244 ss.

ocupado, se habla en general de toda clase de agrupaciones humanas, desde las familias y Estados a agrupaciones todavía mayores; e, incluso, del interior del hombre [11]. La concordia se logra, más que por el pensamiento de la mutua conveniencia [12], por un tipo de relación que busca agradar (χαρίζεσθαι) y se basa en la comunidad de sentimientos. Se busca así una eliminación en la naturaleza de las antinomias de los juicios individuales. En realidad, ya en la *Verdad* (como en Demócrito) se pone un límite al placer individual en el dolor que trae tras sí si se sobrepasan los límites de la *sophrosyne* [13]. Pero, de otra parte, hay un razonamiento inverso al de Pródico cuando veía en el esfuerzo al servicio de la *areté* una fuente de placer: para Antifonte deben huirse los honores y premios porque exigen esfuerzo; son «cebos» [14]. Esta posición puramente privada, que acepta un mínimo de restricción por pura necesidad, acaba de colocar a Antifonte lejos del ambiente espiritual de la primera Ilustración, por muchas que sean todavía las coincidencias.

Como hemos adelantado, es comparable el panorama que nos ofrecen Licofrón y Anfidamante. El primero nos presenta una vez más al *nomos* como acuerdo y garantía de los derechos recíprocos, pero «incapaz de hacer buenos o malos a los ciudadanos» [15]; es decir, no tiene relación con la naturaleza aunque pueda tener una cierta utilidad. Y así afirma abiertamente que la nobleza es una cosa vana [16]. Al igual que Antifonte, Alcidamante por su parte, según hemos anticipado, aseguró que «Dios ha hecho libres a todos los hombres; la naturaleza no ha hecho a nadie esclavo» [17]. Las leyes no son más que los «reyes tradicionales del Estado» y la filosofía la fortaleza contra ellas de que hablábamos [18].

En autores como estos la atención está puesta en la felicidad del individuo y las leyes del Estado carecen de relación con la naturaleza, si es que no están en contra; pero no se formula una nueva ley objetiva. Hay un claro alejamiento de la esfera política en búsqueda de una vida exclusivamente privada, con clara anticipación del epicureísmo. Pero esto sucede en unión de elementos constructivos, como son el cosmopolitismo y el humanitarismo que busca la misma felicidad para todo el género humano sin distinción de sexos, clases ni naciones. Felicidad, por lo de-

11 B 44 a.
12 Aunque también por ésta, cf. Fr. B 61 (males de la anarquía).
13 B 58.
14 B 49.
15 Fr. 3.
16 Fr. 4.
17 Escol. a Arist., *Rhet.*, I, 13.
18 Aristóteles, *Rhet.*, 1406 a-b.

más, relativa y limitada, pues no se le ocultan a Antifonte, como antes no se le ocultaban a Demócrito, las inevitables miserias de la vida humana [19].

Estas ideas no son exclusivas de unos sofistas oscuros, sino que ejercen gran influencia en todo el pensamiento de la época. En ellos no hacen más que culminar, aparecer más separadas de otras tradicionales. Conviene, pues, atender a su presencia en otros pensadores o en el reflejo que dejan en los debates del teatro.

En Gorgias, del que se consideran dependientes a los tres sofistas anteriormente mencionados, hallamos ya la raíz de muchas de sus posiciones. Es cierto que Gorgias, en sus cuadros ideales de los guerreros atenienses muertos y de Palamedes [20], intenta una síntesis de las virtudes tradicionales y la devoción al bien de la comunidad con las nuevas virtudes de la sabiduría, el ocio cultivado, la humanidad. Se trata de ejercicios retóricos destinados a ser declamados en público y que, de acuerdo con la doctrina de la «oportunidad», no pueden desdeñar los presupuestos mentales de ese público; como la *Helena* conserva las virtudes tradicionales, por más que defienda la lógica de su derrota ante las fuerzas irracionales de la naturaleza humana. Pero los presupuestos filosóficos de Gorgias por fuerza habían de dar, a la corta o a la larga, resultados muy diferentes, como vio muy bien Platón. Aquí, sin embargo, nos ocuparemos solamente de un aspecto de estos resultados, el arriba aludido.

Su concepción de la naturaleza humana y su teoría de la persuasión difieren ampliamente, en efecto, de las usuales de la primera Ilustración. Helena no pudo dejar de seguir a Paris porque el *logos* es un tirano que obra en forma cuasi mágica, como un hechizo; más aún, el amor penetra por los ojos y actúa directamente sobre el alma de manera irresistible, al igual que el miedo y otras emociones. O sea, la naturaleza humana contiene elementos irracionales que buscan satisfacción; Gorgias en su discurso no hace más que exponer el hecho, pero de aquí a la doctrina que predica la satisfacción de la naturaleza no hay gran trecho. Cierto que la primera Ilustración veía ya una satisfacción placentera en la realización por el hombre de aquello que estaba dentro de su naturaleza, a saber, el respeto y la justicia; pero ahora se prescinde de esta unión con los demás. El hombre individual queda solo y es un hombre individual que puede ser cualquiera. Es decir, no se alude a la naturaleza especial de ninguno. De otra parte, cuando la teoría de la persuasión se lleva al terreno político, la decisión de que se ocupa todo el

19 Antifonte, **B** 49, 51; Demócrito, **B** 285.
20 Cf. *supra*, p. 236.

pensamiento ilustrado no se hace ya dependiente de la razón, sino de factores irracionales; antes que nada, el orador debe conocer el ἔθος o manera de ser de su público, adaptarse al καιρός o circunstancia, etc. No hay todavía inmoralismo; pero estamos lejos de la identificación del «*logos* más fuerte» con la justicia y la conveniencia. En el *Gorgias* platónico el sofista insiste en que él no es más que un «artífice de persuasión» y rehuye el discutir la justicia o injusticia de aquello a lo que persuade. A todas luces, los valores colectivos se encuentran ya en peligro, por más que, por no chocar con las opiniones más difundidas, Gorgias acabe por ceder en el diálogo y trate de lograr una especie de compromiso semejante al del *Epitafio* y el *Palamedes*, compromiso que, por lo demás, es fatal para su argumentación.

Gorgias no se ha alejado de la esfera de la política, pero en ella, como en todo, ve pura y simplemente un campo abierto a la acción del individuo, que busca satisfacer su naturaleza. La relación que toda esta doctrina tiene con el hedonismo individualista se ve claramente en la teoría de las artes; tenemos datos sobre la de la Retórica y Poesía —que identifica en la práctica— y sobre la pintura. Encontramos un alejamiento de la verdad que es característico y que culmina con la tesis de que el «engaño» (ἀπάτη) es el camino que utilizan las artes para lograr sus efectos. Se trata, en suma, de dar realidad a una cosa que no la tiene y es «más justo» el poeta trágico que logra realizar ese «engaño» y «más sabio» el espectador que se deja engañar [21]. Pues así logra ese espectador mayor placer. Es este fin del placer, que exige del poeta constantes novedades [22], bien diferente del que la tradición asignaba a la poesía: ser guía de la virtud, y de una virtud esencialmente comunitaria.

Es, pues, bien claro que en Gorgias existen las raíces de un individualismo hedonista que encontramos más explícito en otros lugares. Sus rasgos humanitarios aparecen expresados en el *Epitafio* y *Palamedes*, junto con los de búsqueda del saber [23] y la belleza y otros tradicionales o moralistas. En conjunto lo más propio de él es ese ideal de vida plácida y cultivada, tolerante y comprensiva de la naturaleza humana. Está en el polo opuesto del absolutismo socrático, como hombre que, si no niega en absoluto la existencia de la verdad, desconfía mucho de alcanzarla en la práctica y se contenta con menos. Su antecesor es Simónides e ideas semejantes surgen en varios pasajes de Eurípides. Nada de extraño que se añada el rasgo del panhelenismo, que es

21 Fr. B 23 y 23 a.
22 L. c., y *Hel.*, 5.
23 También B 29, así como A 17, referente al propio Gorgias.

un anticipo del cosmopolitismo y que hereda luego su discípulo Isócrates. Filóstrato nos transmite su frase de que, las victorias de los griegos sobre los griegos reclaman trenos [24].

3. *La crítica del* nomos.

Sin embargo, no encontramos en Gorgias ejemplificaciones positivas de la igualdad humana con crítica de las diferencias del *nomos,* si no es que contamos entre ellas el caso de Helena, considerada como un ser humano y no como mujer. Otros sofistas nos han procurado ejemplos, pero su conservación es fragmentaria. Veremos a continuación cuán vivo está este tema en los autores de la época, junto con la tendencia a una vida de ἀπραγμοσύνη, es decir, de ocio privado que deriva ya al cultivo de la ciencia y la belleza, ya al hedonismo materialista. Conviene advertir previamente que este último ideal de vida había sido compaginado por la primera Ilustración con el servicio de la comunidad; ahora no se inventa, pero se desarrolla y hace exclusivo.

Ya en Sófocles hemos visto, con detalle suficiente, que no existe una creencia sistemática en la excelencia de la clase noble, sino todo lo más restos sueltos de esta creencia, al lado de otros pasajes donde se diferencia a los hombres solo por el carácter, dentro de una esencial unidad humana. En Eurípides encontramos un panorama comparable en lo relativo a la diferencia entre los nobles y los demás, pero mucho más avanzado en relación con la mujer y el esclavo.

La posición tradicionalista que proclama la excelencia del hombre de noble nacimiento, que el «bueno» nace del «bueno» y el «malo» del «malo», es todavía muy frecuente. Aristófanes la presenta como creencia común del pueblo ateniense: así se explica que critique tan acremente el acceso a la vida pública de personajes burgueses como Cleón, por no hablar de tantas manifestaciones directas, de las que me limito a escoger un pasaje de una obra tardía, las *Ranas* [25], en que el poeta se queja de que Atenas no hace caso a los hombres de buena familia y temperantes (εὐγενεῖς καὶ σώφρονες), justos, como deben ser (καλοὶ κἀγαθοί) y educados en la palestra y en el conocimiento de la Música. En este pasaje, como en muchos de Eurípides, y, antes, en la tradición aristocrática, hay ya una moralización que atribuye a los nobles, a más de las excelencias agonales, las basadas

[24] *Vit. Soph.*, I, 9, 5.
[25] 727 ss.

en el cumplimiento de la justicia. Por otra parte, tampoco es rara la posición que busca completar la naturaleza con la educación [26].

Pero otras veces algunos personajes sostienen tesis diferentes. No ya solamente la frecuente separación entre nobleza y riqueza y poder, que un aristócrata como Teognis podía comprobar en sus versos, sino afirmaciones de principio. Los «más nobles» se nos dice en la *Melanipa Prisionera* [27] son los «valientes por naturaleza»; de Heracles se dice que es mayor su *areté* que su nobleza [28]; y el *locus classicus* es el pasaje de la *Electra* [29] en que, comentando la conducta honrada del labrador marido de Electra (que, todo hay que decirlo, es un noble empobrecido), Orestes concluye: «nada hay seguro en cuanto al buen comportamiento: las naturalezas de los hombres tienen gran confusión. He visto, a veces, a los hijos de un noble que nada valían y a hijos honrados nacidos de hombres bajos (κακοί), y la miseria en el espíritu de un rico y un gran talento en un hombre pobre». La igualdad natural se pone igualmente de relieve cuando se habla de virtudes enseñables sin hacer referencia a la naturaleza [30] o un noble se lamenta de que no le esté permitido, como al hombre del pueblo, llorar sus desgracias y ha de sacrificarse a la vanidad de su clase, esclava del qué dirán [31].

De todas formas, esta gradual pérdida de prestigio de la nobleza había de producirse a la larga inevitablemente y es consustancial con el régimen democrático. Más revolucionaria es la caída de las barreras que aislaban al ciudadano de pleno derecho del extranjero y, dentro de su ciudad, de la mujer y el esclavo. Pues el proceso de igualación promovido por la democracia y asentado sobre la doctrina de la común naturaleza humana no era lógico que se detuviera en el concepto de la ciudad; esta era solamente una barrera histórica, cuya fundamentación teórica hemos visto que era uno de los puntos más débiles del pensamiento de la primera sofística. Un cierto panhelenismo y cosmopolitismo que aparecía a veces en ella resultaba insuficiente. Y, aun siendo insuficiente, seguía chocando con el concepto de la *polis;* conflicto que provocó el desgarramiento de la política externa de la interna del que hemos hablado.

Ahora ciertos teóricos prescinden de la ciudad y se dirigen a todo el género humano. Son teóricos y esto mismo es señal de los nuevos tiempos. Sus concepciones no logran, al menos por

26 Por ejemplo, *Ión,* 643; fr. 812, etc.
27 Fr. 41, von Arnim.
28 *Heracl.,* 696.
29 *El.,* 367 ss.
30 *Sup.,* 913 ss.
31 *I. A.,* 445 ss.

lo pronto, grandes éxitos en la práctica, pero preparan el porvenir. Porvenir que, en parte, está en la misma Antigüedad (estados universales, liberación parcial de la mujer); en parte, en fecha moderna.

Ya hemos visto la expresión de estas ideas o de algunas de ellas en los sofistas. Merece la pena señalar también su presencia en Eurípides y Aristófanes, aunque algo hemos anticipado en otro capítulo. El panhelenismo lo encontramos sobre todo, en Eurípides, en la entrega por Ifigenia de su vida a la salvación de toda Grecia [32] y, en Aristófanes, en pasajes ya aludidos de *Lisístrata* —los griegos como hermanos— y, sobre todo, de la *Paz* [33], emotiva oración donde se pide que terminen las desconfianzas y comience la amistad. Un fragmento trágico anónimo [34] es todavía más terminante cuando manifiesta que es indiferente si se es argivo o tebano, pues toda la tierra griega puede servir de patria. En estos pasajes hay todavía una distinción frente al bárbaro, que en la *Ifigenia en Taúride* se justifica mediante la libertad de los griegos y la esclavitud de aquellos, al igual que en Heródoto. No hay duda, de otra parte, de que la idea isocrática de que la verdadera comunidad de los griegos se basa en su superior cultura, procede de esta época; en Eurípides los tiranos bárbaros representan en *Ifigenia en Taúride* y *Helena* el papel del hombre ignorante, defensor, además, de una mala causa. Pero en otros lugares se va más lejos: así en las *Bacantes* Dioniso afirma la superioridad del *nomos* de los bárbaros en una cuestión concreta (la aceptación de su culto) [35] y esta superioridad es una de las dos tesis contrapuestas en *Andrómaca* a propósito del matrimonio de la heroína. Pero si todos estos fragmentos parten en definitiva del hecho de que son convencionales las diferencias que establece el *nomos* y verdadera únicamente la unidad de la naturaleza, en tres pasajes — y puede que haya otros que escapen a mi atención— se llega por un camino distinto, a saber, la insuficiencia de las instituciones del *nomos* para atender a las necesidades de la naturaleza humana, a la misma conclusión. Me refiero a un fragmento de Eurípides [36] y otros dos pasajes de Aristófanes [37] en que se proclama que la patria del pobre está allí donde encuentra de comer. Las exigencias del individuo reconocidas por la democracia se enfrentan aquí ya francamente con las ideas tradicionales.

[32] *I. A.*, 1383 ss.
[33] *Lys.*, 1130 ss., *Pax*, 993.
[34] Fr. An. 392 N.
[35] *Bacch.*, 484.
[36] Fr. 777 ὡς πανταχοῦ γε πατρὶς ἡ βοσκοῦσα γῆ.
[37] 898 A Ed. πατρὶς δὲ πᾶσα τῷ πένητι προσφιλὴς/ἀφ' ἧς τροφήν τε καὶ τὸ μὴ πεινῆν ἔχει; *Plu.*, 1151 πατρὶς γάρ ἐστι πᾶσ' ἵν' ἂν πράττῃ τις εὖ.

Todas estas ideas preparan claramente tanto la ampliación del Estado más allá de los estrechos límites de la ciudad-estado, como también la fusión de griegos y bárbaros por obra de la política de Alejandro e, incluso, el cosmopolitismo de los filósofos helenísticos, unido casi siempre a un desprecio de la ocupación política. También en la Atenas de fines del siglo v veremos surgir este desprecio. Pero detengámonos todavía en la rotura de las demás barreras de la ciudad-estado.

En Eurípides es absolutamente sintomática la negación de las diferencias existentes entre el hijo ilegítimo y el legítimo. Se trata de diferencias legales, pero fundadas en supuestas diferencias de *areté*, que son rechazadas en los términos más tajantes y, además, sin que, como otras veces, se argumente al mismo tiempo en contra de la teoría. El hijo ilegítimo solo de nombre, por obra del *nomos*, es diferente; por la naturaleza es igual [38]. El *Hipólito* es todo él una ejemplificación de esta tesis.

Y luego está la cuestión de la esclavitud. En el *Alejandro*, de Eurípides, se debatía la cuestión de si la esclavitud era «por naturaleza» o «por *nomos*» y ecos de esta discusión resuenan en numerosos lugares. Son frecuentes las posiciones a favor de la segunda de las dos tesis, que algunas veces es rozada en algún modo, incluso por Sófocles. Se nos dice que algunos esclavos son mejores que los libres [39]; que hay esclavos honrados que sufren por las desgracias de sus amos [40]; se nos presenta a Alcestis, modelo de mujer, como «madre de los esclavos» [41]. Pero más tajantes son otros textos en que se afirma que la naturaleza del libre y esclavo es la misma, que se trata de una cuestión de fortuna o de nombre [42]. Y cuando se han de exponer las tesis tradicionales, en realidad no se pasa de afirmar que, en el estado actual de las cosas, es molesto un esclavo demasiado sabio o es criticado amar a los esclavos [43]; lo cual, en realidad, no es un verdadero argumento. Claro está que en todos los autores de la época encontramos todavía la forma habitual de expresarse, que atribuye cualidades morales superiores al libre respecto al esclavo. Pero es más bien una idea común no analizada que algo que se razone plenamente.

Otra de las ampliaciones de la sociedad ciudadana que se van preparando por estos años es la consistente en la equiparación del hombre y de la mujer. Las ideas tradicionales asignaban a la mujer una «naturaleza» distinta de la del hombre, cuya única

38 *Androm.*, 638; Frs. 9, 141, 377.
39 *Melan. Vinc.*, 63 ss., Fr. 381.
40 *Med.*, 54; *Bacch.*, 1021.
41 *Alc.*, 770.
42 *Ion*, 854; Frs. 57, 83.
43 Frs. 48, 50, 51.

virtud era la de la *sophrosyne,* es decir, castidad, obediencia, templanza. La situación social de la mujer en Grecia [44], varía de ciudad en ciudad y de época en época, pero en Atenas encontramos en este respecto, como en otros, un punto de partida notablemente conservador. Toda su vida tiene un κύριος o tutor, que es el que la representa jurídicamente; ante el marido no tiene casi más defensa que la ἀπόλειψις o abandono de la casa. El matrimonio es concertado por los padres, generalmente por conveniencias de familia. La diferencia de edad entre los cónyuges suele ser grande, y mayor la diferencia cultural: la mujer soltera no frecuenta ninguna escuela y solo conoce las labores domésticas. En su *Económico* [45], Jenofonte cuenta en tono de ingenuo adoctrinamiento cómo Iscómaco enseña a su joven esposa, de quince años, sus obligaciones en la administración de la casa. Ella había sido educada, dice, en forma que «viera lo menos posible, oyera lo menos posible y preguntara lo menos posible». Es igualmente característico el elogio por Eufileto de su mujer en un discurso de Lisias [46]: «Al principio, oh atenienses, era la mejor de las mujeres, pues era una buena ama de casa y ahorrativa y lo disponía todo con diligencia.» En el *Contra Neaeram,* el Pseudo-Demóstenes [47] define la función de las diferentes mujeres como sigue: «Tenemos a las heteras por causa del placer, a las concubinas para que atiendan a nuestro cuidado personal de cada día, y a las esposas para que nos den hijos legítimos y para tener un guardián fiel de la casa.»

Evidentemente, nos encontramos con una mentalidad que ve en la mujer casada, antes que nada, a la madre de familia y a la administradora de la casa. Vive encerrada en ella, en la γυναικωνῖτις, y, salvo en fiestas religiosas, funerales, etc., está mal visto que salga de ella. No tiene oportunidades para cultivarse o emplear sus facultades en otros asuntos que los domésticos; y el encierro significa, por otra parte, una cierta desconfianza, como se nos dice en el discurso de Lisias, arriba citado. Ello en virtud del tópico de la debilidad de la mujer, más accesible que el hombre a la pasión, por su menor capacidad de autodominio. De ahí que para la mujer la virtud que se predica obsesivamente sea la *sophrosyne,* como decimos, sin las otras, tradicionales y modernas, que se predican para el hombre.

De todas formas, conviene atenuar ligeramente este cuadro haciendo ver que en él se describe un ideal a veces modificado

[44] Sobre todo esto, cf. «Hombre y mujer en la poesía y la vida griegas», en *El descubrimiento del amor en Grecia,* Madrid, 1959, p. 153 ss., con la bibliografía allí citada. También ahora Ch. Seltmann, *Women in Antiquity,* Londres, 1956.

[45] VII, 33 s.

[46] I, 7.

[47] Ps. Demóstenes, LIX, 122.

por la realidad. Si Eurípides [48] censura al marido que consiente que su mujer visite a otras, esto prueba que en la práctica existía esta costumbre y el encierro de las mujeres no era tan absoluto como se ha dicho. Plutarco [49] habla de mujeres atenienses que visitaban el estudio de Fidias, y hemos visto que en la vida de Pericles, Aspasia juega un papel muy alejado ya del de una ateniense tradicional. Se puede incluso presentar alguna anécdota de fecha anterior, como la de Calias cuando pagó la multa impuesta a Milcíades, el padre de su esposa Elpinice, por amor de esta [50].

Puede decirse en resumen que, con respecto a la mujer, los prejuicios tradicionales eran muy fuertes. Pericles, como hemos visto, no osa en su *Oración Fúnebre,* tal como la recoge Tucídides, trazar otro cuadro de la virtud de la mujer que el puramente tradicional. Un espíritu tan abierto como Demócrito piensa en este asunto igual que la tradición [51]. Y este es el modelo normal de mujer presentado por la tragedia: mujeres como Tecmesa, Crisotemis o Ismene, todas en Sófocles. La heroína trágica se distancia, naturalmente, del cuadro y, dada la «naturaleza» especial de la mujer, su conducta choca aún más que la del héroe, para bien o para mal.

Por esto es tan notable la aparición en Eurípides y Aristófanes de un ideal femenino diferente, sostenido, nótese bien, no de una manera coherente, sino en medio de afirmaciones contrarias que predican para la mujer el solo ideal limitado y asfixiante de la *sophrosyne* y de otras, todavía, que proclaman la falta de autodominio o debilidad de la mujer, que sucumbe fácilmente a pasiones como el amor, los celos, la ira, la embriaguez. En otro capítulo veremos con cuántas precauciones introduce Eurípides el tema de la mujer enamorada, que de todas formas suscita la ira de los tradicionalistas, que consideran que el castigo de la *hybris* del amor-pasión no es suficiente para permitir que se expongan en público cosas que deben ser ocultadas como desmoralizantes [52]. Aristófanes solo en fantasías utópicas o con mezcla de toda clase de concesiones al gusto tradicional, se atreve, por su parte, a hacer la crítica de esa tradición.

Todo esto no es obstáculo para que los nuevos puntos de vista resuenen ya claramente. En Eurípides [53] e igualmente en Antifonte [54] aparece una nueva concepción del matrimonio en que la

48 *Androm.*, 925.
49 *Per.*, 13.
50 Plu., *Cim.*, 4.
51 B 111, 214.
52 Aristófanes, *Ran.*, 1053 s.
53 Por ejemplo, Frs. 164, 822, 823, 909. Cf. *infra,* p. 458 s., sobre la ocultación de la realidad en *Alcestis,* etc.
54 B 49.

mujer no es «esclava» del marido, como se dice en algún otro pasaje [55], sino que «siente con él» (συμπαθής), es su igual. No se puede condenar a la mujer en bloque, sino que, como entre los hombres, hay entre ellas naturalezas diferentes [56]. La situación social de la mujer es criticada abiertamente por la heroína de *Medea* [57] y, en Aristófanes, por la de *Lisístrata* [58] en términos, en definitiva, comparables. La mujer es un ser desgraciado, que no puede decidir por sí mismo y cuyo destino se juega sin que ella pueda influir en él; cuyos consejos se desprecian y cuya sabiduría es objeto de sospecha. En ciertos fragmentos de Eurípides se proclama ya abiertamente [59] la crítica del encierro femenino que, como toda privación de libertad, es en el fondo contraproducente. Y con más reserva, se niega al padre en otro lugar [60] el derecho a disponer libremente de su hija.

Pero no es solo esto. Hemos de ver la íntima simpatía con que Eurípides comprende el amor femenino y el alma de la mujer en general. No es este, desde luego, el caso de Aristófanes. Pero, en cambio, en este hallamos, en *Lisístrata* y la *Asamblea de las Mujeres,* el tema de la acertada actuación pública de las mujeres: en el primer caso para poner fin a la guerra del Peloponeso; en el segundo (ya en el 392), para crear un nuevo tipo de sociedad en que todos los ciudadanos serán felices. Cierto que se trata de variantes del tema cómico del mundo al revés y que, como decíamos, se mezclan toda clase de vulgaridades y tópicos tradicionales para satisfacer al público, más una no pequeña dosis de grosería y obscenidad. Todo esto no puede ocultar, sin embargo, lo que hay de serio en el tratamiento del tema.

Lisístrata invierte los términos habituales al decir que los hombres actúan con insensatez y pasión —atribuidas por ellos a las mujeres— al prolongar la guerra. A las mujeres, en cambio, les atribuye el coro *areté,* naturaleza, audacia, sabiduría, patriotismo y, todavía, insiste en que tienen una «*areté* sensata». La paz la logran mediante negociaciones y con ayuda de un plan ingenioso mediante el cual reducen a los hombres. Su derecho a hablar y actuar depende de que también ellas son parte de la ciudad y sufren con la guerra. Si antes callaban era por *sophrosyne,* no por convicción. El hecho de que administren bien la casa demuestra que igual pueden hacer con el Estado. En suma, el ideal democrático tradicional y el de la Ilustración son encar-

55 Fr. 545: la mujer σώφρων es δούλη τἀνδρός.
56 Cr., por ejemplo, *Melan. Vinc.,* 5, 23.
57 *Med.,* 230 ss.
58 *Lys.,* 588.
59 Frs. 1061, 1063.
60 Fr. 953.

nados en las mujeres, cuya naturaleza, en definitiva, se reconoce semejante a la del hombre y a cuyo derecho a participar en la vida pública se da un fundamento. En la *Asamblea de las Mujeres* se vuelve sobre la misma idea [61]. Las mujeres son «sabias», honradas en su administración, mientras que los hombres cuando actúan en política roban, delatan, etc. Crearán un régimen de paz y abundancia sobre principios estrictamente igualitarios. Este igualitarismo, llevado incluso hasta la comunidad de las mujeres, no es una invención de Aristófanes, sino que procede de corrientes difundidas en la época de las que se hace eco. Las coincidencias con la *República,* de Platón, no son seguramente casuales [62].

4. *El nuevo humanitarismo y la política.*

De esta manera, el estudio de fuentes diversas nos ha hecho ver, llevándonos más allá de los textos sofísticos, que la extensión de la teoría de la igualdad humana progresaba a expensas de la idea de la *polis,* aunque este progreso fuera, en parte, más bien teórico y estuviera unido no solo a la lógica de las ideas, sino también al cansancio de la guerra y la política práctica y a la consideración de todo lo que tenían de contradictorio con todos los ideales anteriores de la democracia. Querríamos a continuación hacer ver que también otros aspectos de las doctrinas de Gorgias, Antifonte, Licofrón y Alcidamante hallaban su reflejo en todo el pensamiento de la época; en el capítulo próximo veremos que incluso en la práctica de la vida. La idea de la unidad humana tiene dos consecuencias solo aparentemente contradictorias, el cosmopolismo y el individualismo. La integración de todos los individuos en una única Sociedad humana no se hace sin un íntimo aprecio hacia ellos, y ello tanto más cuanto que ahora juega menos que en los comienzos de la democracia la idea de la unidad de los valores individuales y los colectivos. Este aprecio no se manifiesta solo en el reconocimiento de la igualdad, sino también en amistad y «compasión». Esta idea de la compasión no está ya al servicio de la comunidad, sino que se dirige al individuo como hombre. Con ella se une el deseo de abundancia y placer para todos, también en este caso por ellos mismos y no para asentar más sólidamente el Estado. Un cierto apoliticismo humanitario y hedonista ha dejado con frecuencia

61 Sobre todo lo que sigue cf. vv. 432 ss., sobre todo.
62 Cf. G. Murray, *Aristophanes,* Oxford, 1933, p. 186 ss.

su rastro en los escritores de la época y nos ayuda a completar el bosquejo provisional que trazamos sobre la base de la doctrina de los sofistas.

En realidad, el tema de la compasión o piedad por el hombre viene de la época arcaica, en la que lo hemos encontrado en el tema del ciclo, la consideración de que la vida de todos los hombres está sometida a diversas alternativas y altibajos. Hemos visto cómo en el pensamiento democrático se pone al servicio de la estabilidad de la comunidad, pero en pensadores menos políticos, como son Heródoto y Sófocles, continúa viva por sí misma; todo lo más, acompañando a la lección de la necesidad de la *sophrosyne*. En la época que ahora estudiamos, hallamos toda clase de posiciones; desde luego la política, que ya hemos ejemplificado, pero también la que se interesa puramente por el hombre e incluso renuncia a obtener lección alguna, como no sea la de pedir un poco más de comprensión y menor rigor.

El mismo Aristófanes, con ser la comedia opuesta por naturaleza al tema de la compasión, deja en ocasiones traslucir su piedad por el viejo Tucídides, el de Melesias, vuelto del ostracismo y condenado otra vez, o por su viejo rival Cratino, del que el público se burla, o por los acusados atenienses en general [63]. También en los casos ya mencionados del sufrimiento por la guerra y el de la mujer. Tucídides, por su parte, está muy lejos de olvidar las duras leyes de la política, pero en descripciones como la del juicio de los plateenses, las revoluciones de Corcira o la derrota ateniense en Siracusa y en el mismo diálogo de Melos, por no hablar de episodios menores como el del saqueo de Micaleso por los tracios [64], deja traslucir ese patetismo de la piedad impotente ante un orden histórico implacable. Cuán consciente es él mismo de esta situación se ve bien por el discurso que pone en labios de Cleón pidiendo la muerte de los mitilenios sublevados, en el cual se definen como las cosas más perniciosas para el imperio la compasión, el dejarse persuadir y la moderación; Tucídides hace constar que fue precisamente un sentimiento de arrepentimiento ante la sentencia de muerte para todos que había sido previamente dictada, lo que movió a los atenienses a volver a abrir discusión sobre el tema [65].

Este tema de la piedad que, lejos de estar subordinado a las conveniencias de la comunidad, rompe todas las barreras humanas, es más importante que en ningún otro autor en Eurípides, llamado por ello por Aristóteles «el más trágico de los trágicos».

63 *Acharn.*, 703 ss.; *Eq.*, 531; *Vesp.*, 880.
64 VII, 29.
65 III, 36.

Sus obras están llenas de héroes harapientos y miserables como Télefo y Electra, víctimas de la locura como Orestes y Heracles, de la enfermedad como Fedra, del amor como esta y Medea. Sus padecimientos están representados a una escala humana, como los de cualquier otro hombre, e incluso los que están en el poder, como el Agamenón de la *Ifigenia en Aúlide*, se nos presentan como sometidos a dura servidumbre. Apenas existe siquiera la fachada exterior de grandeza de los héroes de Sófocles, su calidad más que humana. Hay, sí, el tema de la limitación del hombre, que choca con el orden divino, pero es más bien un tema tradicional y en lo fundamental nos encontramos con hombres que sufren y a los que el poeta comprende y compadece más que juzga. Esta piedad debe extenderse, nos dice en algún pasaje, no solo a los amigos, sino a todos [66]; y no solo por la consideración de que a todos puede llegarnos la desgracia, sino incluso, por decirlo así, gratuitamente [67]. El que no la tiene no es hombre cultivado [68].

De ahí esa petición, tan frecuente en Eurípides, de mansedumbre y moderación [69], de fama de hombre ni rigurosamente virtuoso ni vicioso [70]. Y la proclamación de que Dios odia la violencia [71] y de que la única falta no perdonable es atentar contra la vida [72]. Tragedias enteras, como la *Hécuba* y, sobre todo, las *Troyanas*, tienen por tema la piedad por el vencido y el pacifismo. De ahí también una renovación de los ideales puramente privados, que escinden el ideal mixto de la primera Ilustración, tan claramente expuesto en la Oración Fúnebre de Pericles. Es el ocio y la falta de quehacer público que quiere conservar Ión [73] en Delfos en vez de regresar a Atenas como hijo de rey; la vida placentera que predica Anfitrión en el *Heracles* y que luego el coro pide para sí definiéndola por la unión de las Gracias y las Musas [74]; el deseo de un amor con medida, portador del placer, expresado en tantos lugares [75]. Sin embargo, donde más claramente vertió Eurípides el tema de la ἀπραγμοσύνη, del ocio cultivado lejos de la vida pública, fue en la *Antíope*, donde es defendido por el personaje Amfión frente a su hermano Zeto. Es la

66 *Andr.*, 421.
67 Fr. 991: también compadecen los dioses, que son siempre felices.
68 *El.*, 294 ss., Frs. 407, 645, etc.
69 Frs. 362, 436, etc.
70 *Hippol.*, 471-2, 1101.
71 *Hel.*, 902 ss. Otras manifestaciones de pacifismo en *Andr.*, 1044, Fr. 282, 463, etc.
72 *Hipsip.*, 49.
73 634 ss.
74 *Her.*, 503 ss., 673 ss.
75 Por ejemplo, *Hel.*, 1102 ss.

paz nacida de esa falta de dedicación a la política y de la belleza [76] la que se predica [77].

En pasajes como estos Eurípides ha trazado su propio retrato de intelectual retirado de la cosa pública y desconfiado de ella. Es notable que sean las obras posteriores a la reanudación de la guerra tras la paz de Nicias las que ofrezcan más fruto al recolector de datos en este sentido. Las piezas patrióticas en que se justificaba la democracia ateniense, estudiadas en el capítulo anterior, han pasado. Ahora el hombre busca llenar su propia personalidad individualmente. A este alejamiento de la política no es extraño el desengaño producido por la incapacidad de Atenas para frenar su espíritu belicoso y por la degeneración de los antiguos ideales de la democracia. La misma desconfianza ante el político profesional, hombre sin escrúpulo, que vimos en el *Filoctetes*, de Sófocles, y antes en otras obras del mismo autor, la encontramos en Eurípides, que parte de un punto de vista fundamentalmente más humano que religioso. El personaje político, oscilando entre su ambición de poder y su necesidad de adular al pueblo, procediendo sin escrúpulo moral y provocando catástrofes, es satirizado muchas veces: así, por ejemplo, en el Odiseo y el Agamenón de la *Hécuba* —demagógico y despiadado el primero, ambicioso y cobarde el segundo [78]—, en el traicionero Menelao de la *Andrómoca* y en el Agamenón de la *Ifigenia en Aúlide*, tan lleno de vacilaciones y compromisos. El último, al decir que envidia menos a los que tienen los cargos [79], expresa bien, sin duda, el pensamiento del poeta [80].

Este apartamiento de la vida pública para cultivar los valores del individuo, favorecido por la crisis política de la época, tiene matices distintos según los pensadores. Junto a los sofistas y Eurípides habría que hablar ahora de Sócrates (y luego de

[76] Con este tema conviene relacionar la nueva estética hedonista de Eurípides, continuadora de la de Gorgias, que busca ante todo el placer producido por la novedad y rompe las antiguas formas musicales para producir nuevos efectos. En ello se anticipa a la nueva música y el nuevo ditrambo, que florecen en el siglo IV y de un modo aún más decidido cultivan el «arte por el arte». Aristófanes, que critica acerbamente a Eurípides por su ruptura de la tradición pedagógica de la tragedia (ruptura sólo parcial a decir verdad), se encuentra en el fondo prendido en su hechizo, como se ve sobre todo en las *Tesmoforias*. No en vano Cratino (Fr. 307) comparaba el estilo de ambos poetas, basado en su afición a la nueva sabiduría.

[77] A ella se une el tema de la sabiduría como útil para el gobierno; pero esto es un añadido, necesario para contestar al planteamiento de Zeto —el planteamiento tradicional— de que un hombre que vive así es inútil para la ciudad.

[78] *Hec.*, 132, 864 ss., etc.

[79] *I. A.*, 19.

[80] Cf. también *Andr.*, 693 ss., donde dice que muchos magistrados y generales son peores que el pueblo.

Platón), que atravesaron por experiencias semejantes. Aquí nos ocupamos, sin embargo, de los matices hedonistas y humanitarios de este apartamiento; incluyendo entre los primeros incluso el cultivo del arte y de la ciencia. En Aristófanes encontramos también rasgos semejantes, aunque, como es lógico, de matiz menos refinado. La felicidad individual se encuentra para él en la paz que predica, que se presenta como sinónimo de abundancia y placer, incluso en los sentidos más inmediatos del erotismo o la satisfacción de la comida. Si la elevación del nivel de vida de las masas era desde Pericles esencial dentro de la política democrática, Aristófanes insiste sobre el tema, identificado con el del placer, pero ya a título puramente individual. Unas veces se trata de una *surenchère* de corte demagógico, así en el pasaje de las *Avispas* [81] en que se argumenta que con los ingresos de Atenas el pueblo podría recibir mucho más dinero, y en el posterior en que el protagonista adquiere los hábitos de lujo, molicie y refinamiento (este en mucho menor grado) de los ricos. El tema de los «robos» de los políticos que estafan al pueblo, de su desmoralización general, es tratado en los *Caballeros* y en muchos lugares aislados. Frente a ello unas veces se exhorta a la vuelta a la antigua virtud, pero con más frecuencia el poeta acude a una utopía en la cual el protagonista alcanza un ideal de felicidad, a veces extendido al pueblo todo. Por supuesto, de esa felicidad es parte importante la ἀπραγμοσύνη, la falta de la ocupación pública y, por supuesto, de guerra. Así, los protagonistas de las *Aves* buscan un «lugar sin asuntos públicos», por más que luego se hable de justicia. Esta huida de Atenas a un mundo fantástico se realiza dentro de Atenas con la abolición de los pleitos en la *Asamblea* y con la retirada de ellos del protagonista en las *Avispas;* también con la «paz privada» de los *Acarnienses.*

Sin embargo, la rotura, más o menos teórica y parcial, de los cuadros de la *polis* y la difusión del ideal humanitario y hedonista no se realiza solamente en el plano individual y apolítico, con consecuencias que van desde la vida teorética o artística a la abundancia y el placer material. Las bromas de Aristófanes no pueden ocultar el fondo político profundo que subyace en este nuevo ideal, por poco maduros que estén aún los tiempos para llevarlo a la práctica. Porque hay ya rastros de algo más que el negativismo o el utopismo, a saber, de la búsqueda de nuevas soluciones de planteamiento comunitario al servicio de este nuevo hombre emancipado. Antifonte y los demás sofistas no habían llegado muy lejos por este camino, aunque sí veían que un orden de la Sociedad es en todo caso necesario. Al final

[81] *Vesp.*, 655 ss.

del período, en levísimas alusiones, se deja ver que algunos espíritus se habían ocupado de la posibilidad de lograrlo.

Como hemos adelantado, el eco de estas ideas resuena sobre todo en la *Asamblea de las Mujeres,* de Aristófanes, y la *República,* de Platón. En ambas se propone un régimen colectivista en el que el Estado cuida de la felicidad de los ciudadanos. Sin embargo, el planteamiento platónico es completamente diferente en cuanto a la caracterización de esa felicidad, por lo que debe prescindirse aquí de él. Nos ocupamos, pues, de Aristófanes que, aparte de la obra citada, presenta ideas más o menos semejantes en el *Pluto:* ambas comedias son ya del siglo IV (392 a 388 a. C.), lo que es bien característico. Además, mencionaremos la teoría política de Faleas de Calcedón, que vive hacia el año 400 a. C. y en la que hay abundantes coincidencias.

La lectura de la *Asamblea* no deja lugar a dudas sobre el carácter que Aristófanes atribuye a la reforma constitucional de Praxágora: se trata no solo de un modo de hacer reír, sino también de una idea nueva, «sabia» y «democrática» [82]. En sustancia, el régimen que van a poner en práctica las mujeres consiste en una especie de comunismo, con comunidad de las mujeres y abolición total de la propiedad privada. De aquí vendrá el final de los robos, delaciones, pleitos, etc., ya que nadie tendrá necesidad de abusar del prójimo y a nadie le importará que le quiten lo que no es suyo. Vendrá también la abundancia general, repartida con igualdad. Claro está que hay incoherencias y rasgos cómicos, como la persistencia de la esclavitud (los esclavos cultivarán los campos) y la confección de los trajes por las mujeres, que vienen a equivaler al Estado. Hay también reglas para que el disfrute de los bienes comunes no dañe a otros, lo que Aristófanes ejemplifica con el escabroso episodio de las viejas que se ofrecen al joven. Lo decisivo es el fin de toda clase de privilegios y la obligación del Estado de atender a las necesidades del individuo [83], así como la alianza de una moralidad estricta y un hedonismo y humanitarismo generales.

Naturalmente, en este esbozo cómico las dificultades prácticas son pasadas por alto o despachadas con un rasgo de humor. No es menos cierto que se trata de una culminación de los ideales de la democracia, tal como los conocemos, al menos en un sentido, bien que todo se subordina a la felicidad del individuo y que no se concreta en absoluto sobre la organización del Estado. Aristófanes combate los vicios de la política práctica de su época, pero no pasa de proponer, medio en serio medio en broma, un *desideratum* lejano. Sobre todo, el conflicto entre diri-

82 571 ss., 630, 1155.
83 Cf. 408 ss., 435 ss., 560 ss., 590 ss., 689, etc.

gismo y libertad, que resolvió Platón en contra de la segunda, no está previsto.

El *Pluto* no pretende un igualitarismo como el de la *Asamblea,* pero, mediante la curación de la ceguera del dios de la riqueza, nos lleva a un Estado en que la riqueza y, con ella, la abundancia y el placer, corresponde a los hombres honrados. También aquí el moralismo se alía con la satisfacción material del individuo y también aquí esta solución se plantea —aunque en forma utópica— en el plano colectivo, no en el individual de obras anteriores. Por supuesto, ahora no es toda la ciudad la que saca provecho de la reforma, sino solo los hombres honrados. Claro que se cuenta dentro de ellos con clases enteras, como los agricultores, llenos de trabajo y con solo tomillo para comer [84]. Por lo demás, el calificativo de pobre, se nos dice en otro lugar [85], se refiere a los hombres no completamente indigentes; es decir, Aristófanes recoge deseos generales de elevación económica incluso de clases no enteramente desheredadas. El problema del Estado no es rozado aquí tampoco; el dios Pluto viene a hacer el papel de las mujeres en la Asamblea, es un dios distribuidor de felicidad, y no se entra más a fondo en el asunto. Los hombres felices se dedican más bien a sus propios asuntos y aún confían en que los trabajos penosos los realicen los esclavos [86].

No deja de resultar interesante que en ciertos sectores el pensamiento democrático se radicalizara hasta el punto de propugnar un régimen de felicidad dirigida y moralidad relacionada con ella. Pero no se intentó ningún avance decidido en esta dirección; la intervención del Estado no pasó a penas del nivel alcanzado por Pericles y, con el paso del tiempo, las diferencias sociales se agudizaron otra vez. Prescindiendo ahora de las circunstancias históricas y económicas, es claro que la acentuación del dirigismo no se planteó en el terreno de la práctica porque nadie quería renunciar a la libertad que con ello se perdía. Las corrientes humanitarias y hedonistas tienen, de otra parte, un arranque individualista y cuando buscan satisfacerse en forma colectiva se alejan de su terreno propio para convertirse en teoría, por lo demás imprecisa.

En realidad, el dirigismo estaba ya implícito en las ideas igualitarias de la democracia; vimos cómo Pericles, por ejemplo, realizó una política bien calculada para elevar moral y materialmente a las masas populares. Andando el tiempo estas entienden cada vez más la igualdad como igualdad económica,

84 *Plu.,* 282 ss.
85 548 ss.
86 517.

tendiendo a eliminar las barreras que con el nombre de αἰδώς «respeto» establecía la teoría de la primera sofística. Aristóteles es un buen testimonio de esta evolución [87]. Estas tendencias se reflejan de un lado, aunque incompletamente, en la política práctica de la época, como veremos en el capítulo próximo; de otro, en teorías como la de la *Asamblea de las Mujeres*. La del *Pluto* tiene un fundamento diferente: lleva a la práctica con todas sus consecuencias la teoría de la primera democracia en que las diferencias entre los ciudadanos las crea su diferente «virtud» (ἀρετή), pero aplicando estas diferencias a la economía más que al poder. Pero no solamente se llega a esto, sino que, en el siglo IV, el tratado de Jenofonte Περὶ πόρων propone mejorar la situación económica de toda la población de Atenas mediante grandes impuestos a los ricos, que cobran por ellos un buen interés; aquí se preconiza la ayuda sistemática del Estado a todos los ciudadanos, pero sin llegar a la expropiación de los ricos [88]. En posiciones como esta se respeta un cierto principio de la diferencia entre las clases sociales, pero el espíritu procede, en definitiva, de la mentalidad eudemonística e igualitaria. El pensamiento de Platón en la *República* tiene algunos contactos con esta manera de pensar, aunque entienda de otro modo la felicidad del hombre. Sea para lograr la igualdad en todo el Estado o dentro de cada clase, o una redistribución de acuerdo con la «virtud», nos hallamos ante una serie de teorías que buscan soluciones radicales y socializadoras. Se presentan más bien como utopías o arbitrismos y ejercen poca influencia sobre la práctica, pero están enraizadas en los problemas de esta y en el espíritu de todo el movimiento racionalista.

Pues la entrada del planeamiento en la teoría política es temprana en la historia de la Sofística. Los sofistas idearon constituciones en que el dirigismo era superior al de los regímenes democráticos por ellos inspirados, como el de Pericles. Así, la que Protágoras redactó para Turios parece que incluía la limitación de la propiedad y la enseñanza obligatoria para todos los ciudadanos, subvencionada por el Estado [89]. Su contemporáneo Hipódamo de Mileto [90] escribe a su vez una constitución en que el tercio de las tierras es propiedad del Estado y se destina al alimento de los guerreros, los hombres que se han distinguido al servicio de la ciudad reciben recompensa del Estado, etc. Por otra parte, las utopías igualitarias de Aristófanes tienen preceden-

87 *Polit.*, 1280 a.
88 Cf. von Pöhlmann, *Gesch. der sozialen Frage und des Socialismus in der antiken Welt*, Munich, 1925$_3$, I, p. 243.
89 Cf. Nestle, *Historia del Espíritu Griego*, p. 116.
90 Cf. *ob. cit.*, p. 161 s.

tes en otras varias de los cómicos anteriores [91]. Y a comienzos del siglo IV, Faleas de Calcedonia había escrito una constitución en la que encontramos muchos de los rasgos presentes en Aristófanes. Para Faleas es la desigualdad de la riqueza la que provoca las revoluciones, el crimen y la miseria. Para evitarla propone una distribución de la tierra por igual, educación de todos los ciudadanos impartida por el Estado y nacionalización de las industrias y oficios, que serían desempeñados por esclavos al servicio de la comunidad.

Todo esto no son más que especulaciones sin efecto inmediato sobre la práctica, aunque el reforzamiento del poder estatal y algunos comienzos de intervencionismo económico y de educación pública aparecen en la edad helenística. La democracia restaurada del siglo IV es sumamente conservadora de las formas antiguas. Lo que sucede es más bien que la Sociedad tiende a apartarse del Estado y a vivir las ideas de ἀπραγμοσύνη y humanidad. De todas formas, no cabe duda de que todas estas posiciones alcanzadas por el pensamiento griego tienen una trascendencia para el futuro. En su momento, representan en buena parte un desfasamiento frente a la situación real, contra la que reaccionan, y tienden por eso al alejamiento de la vida pública o al utopismo. Pero son un síntoma de descontento importante para juzgar la política de aquellos días. Al hablar de esta en el capítulo próximo hemos de volver sobre este tema.

5. *El irracionalismo y la teoría de la fuerza*

Paralela a las corrientes que hemos esbozado transcurre otra que, como ellas, contribuye a disgregar el ideal integrador de la primera Ilustración. Si en las primeras veíamos el triunfo de la tesis de la igualdad de la naturaleza humana con olvido de las diferencias de grado que hay en ella, en esta otra se destacan esas diferencias, con riesgo de perder de vista la unidad fundamental. Para toda una corriente de pensamiento es lógico que mande el hombre dotado de una naturaleza superior. Con esto estaba de acuerdo Protágoras, pero ahora resulta que la naturaleza superior no es concebida como produciendo una *areté* superior, es decir, como especialmente beneficiosa para la comunidad, sino buscando su propio provecho. *Areté* es ahora capacidad de éxito y no capacidad de éxito al servicio de la comunidad, es decir, unida a la justicia. Se admite francamente que el triunfo personal puede acompañarse de la rotura de las normas

[91] Cf. Pöhlmann, *ob. cit.*, p. 310 s.

colectivas. Hay, pues, un nuevo individualismo, paralelo aunque de distinto signo que el reseñado en páginas anteriores.

En realidad, ambas corrientes obtienen su fundamentación filosófica en una misma fuente, que es indudablemente Gorgias, aunque operen con elementos muy anteriores. El éxito, la satisfacción individual que buscaba lograr para sus discípulos, vimos que no estaba ya ligada necesariamente al bien de la comunidad ni a valores generales. El no iba más allá, pero la vía quedaba abierta. Si la satisfacción individual se buscaba en el plano del placer y la vida privada, resultaban las corrientes que hemos estudiado más arriba; si en el del éxito en la vida pública, la doctrina del triunfo del fuerte. Por eso Platón, con aguda visión, hizo derivar en su *Gorgias* las doctrinas de Polo y Calicles del propio Gorgias, a quien considera como fuente implícita de sus errores. Nótese que la doctrina del dominio del fuerte, que ambos sostienen, va estrechamente unida a la del placer como finalidad de la vida.

Como hemos explicado más arriba, las ideas de Gorgias y sus discípulos arrancan de una concepción de la naturaleza humana según la cual esta contiene elementos irracionales que se imponen al *logos* y dan la tónica de las relaciones humanas. En Eurípides, en fecha anterior a la llegada de Gorgias a Atenas, encontramos huellas de la misma doctrina, aunque no se predique, desde luego, el abandono a esas fuerzas irracionales: no es, pues, absolutamente original de Gorgias, sino que estaba en el ambiente. Es sencillamente una profanización y reducción a escala humana del viejo tema de la *hybris,* solo que con un cambio de signo: lo irracional no es ahora condenado, sino aprobado en cuanto «natural». Lo contrario es *nomos* convencional que hay que derribar, lo mismo cuando se opone al placer —caso ya visto— que cuando obstaculiza el dominio del más fuerte, que no es ya el «mejor» [92] aunque la palabra (κρείττων) continúa siendo la misma.

Bajo el nombre de *hybris* la tragedia había condenado los excesos resultantes del ideal agonal de la aristocracia, que entraba en la democracia sumamente controlado y puesto al servicio de la idea del Estado. Ahora es ese mismo ideal agonal el que se resucita tras el paréntesis de la primera democracia, religiosa e ilustrada. Claro está que la «naturaleza» superior ya no es la del noble, sino que puede ser la de cualquier ciudadano y, claro está, puede perfeccionarse con la educación. En las versiones más moderadas no tiene por qué chocar necesariamente con los intereses de la *polis,* puede favorecerlos, y Calicles presenta como ejemplos de naturaleza superior a estadistas atenien-

[92] Cf. p. 239.

ses como Temístocles, Pericles y otros [93]. Pero otras veces se afirma abiertamente el carácter «natural» de los peores hechos de prepotencia. Resulta extrañamente notable que Jerjes, el prototipo de la *hybris* para Esquilo y Heródoto, procediera según Calicles «conforme a la ley de la naturaleza» [94]. ¡Extraña expresión en la que el *nomos* o ley derivada de la naturaleza no es ya una norma superior, sino el privilegio de un individuo! Trasímaco, argumentando en el libro I de la *República* platónica, que la justicia es «la conveniencia del más fuerte» piensa de un modo idéntico. «Rascad a Trasímaco y encontraréis al rey Agamenón», dice con razón Adkins [95]. Solo habría que añadir que estos nuevos hombres de *hybris* no temen el castigo, sino que creen actuar en el sentido de la naturaleza.

En el mundo de la primera Sofística los valores de lo justo, lo conveniente y lo agradable, así como los del individuo y la comunidad, tendían a coincidir, por más que hayamos visto que ello no era sin problema. Ahora se divorcian y las diversas interpretaciones juegan con la ambigüedad de las palabras según eran usadas comúnmente: hemos visto ya en varias ocasiones, por ejemplo, cómo algunas eran usadas según las ocasiones con valores premorales o morales. De ahí definiciones tan discrepantes de la justicia, que es ya la conveniencia del individuo, ya la de la comunidad, ya un simple acuerdo, ya una devolución del trato recibido, ya una ley moral superior. De ahí que el propugnar lo agradable o placentero no resulte inmoral o disolvente en todos los casos y que las doctrinas hedonistas pasen semidisimuladas hasta que les llega la crítica de un Sócrates. Igual ocurre con el concepto de «lo conveniente».

El pensamiento de la Ilustración, que pretendió en un momento dado lograr una síntesis equilibrada, explicación y fundamento a la vez de la democracia, es utilizado luego al servicio de todos los valores preexistentes sobre los que trabaja. Fundamentará el moralismo de Sócrates y el hedonismo humanitario y, también, la teoría del más fuerte. De ahí su descrédito en época posterior y la dificultad de reconstruir sus orígenes. Por eso hemos de insistir fuertemente en que su aplicación al servicio de la doctrina del más fuerte no es más que un hecho secundario, por más que en el relativismo inicial de la Ilustración hubiera una base para todos los desarrollos. Por lo demás, la doctrina del más fuerte no corresponde a un partido político definido: la encontramos entre los aristócratas y los demócratas y los aventureros que navegaban entre dos aguas y en la política

93 *Gorg.*, 515 c.
94 *Gorg.*, 483 e.
95 *Ob. cit.*, p. 238.

exterior de la ciudad. Es por supuesto absolutamente antidemocrática de su raíz, pero se llevaba bien con cierto género de democracia. Tildar a sus críticos, como Aristófanes o Eurípides, de antidemócratas, ya hemos visto que es injusto.

Puede resultar extraño que el racionalismo ilustrado haya tenido como una de sus consecuencias este poner en libertad las fuerzas premorales que habitan en el hombre, que desde la misma aristocracia se había tratado de dominar y dirigir en cierta manera. Pero no hay motivo para extrañarse, pues este es el resultado del ejercicio de la crítica contra las limitaciones tradicionales o ilustradas impuestas al hombre. El análisis que separa al individuo de la colectividad y de los valores de esta, reducidos a *nomos* convencional, no encuentra al final frente a sí otra cosa que, en definitiva, las fuerzas egocéntricas. Fuerzas que se desenvuelven ahora con un sistematismo y rigor desconocido en una época prerracional. En la Sofística postgorgiana esta creencia se desarrolla de la manera más cruda: Calicles habla de las cadenas impuestas a la naturaleza, que rompe el hombre superior como un león encadenado. De la Ilustración de época periclea se hereda solamente la visión optimista de la naturaleza, pero el signo es inverso: no es el *logos* el que domina, sino que se convierte en un simple instrumento al servicio del dominio del fuerte. Y aun este *logos* es seducción, violencia dirigida contra el alma; no razón y conciliación. Ni siquiera hay la creencia de los fisiócratas modernos de que el libre juego de las fuerzas contrapuestas produce un equilibrio final.

Es difícil decidir cómo se produce este giro tan radical en las concepciones políticas. De un lado, la concepción ilustrada es demasiado ingenua y simplista al reducir el hombre a la razón y los valores colectivos, al unir de forma absoluta la conveniencia general y la individual. Pero existen posibilidades de desarrollo, algunas elucidadas en la Antigüedad y otras no, que continúan las creencias anteriores sin esta ruptura brutal. Parece difícil no atribuir parte de la responsabilidad de su formulación a ultranza —no repetida hasta Nietzsche y no sin influjo sofístico— a las circunstancias desastrosas de la guerra del Peloponeso, que ya hemos encontrado en páginas anteriores como factor corrosivo.

Fuera de los pasajes platónicos a que hemos aludido, encontramos rastros de la doctrina del más fuerte prácticamente en toda la literatura contemporánea. Sin embargo, donde aparecen con más claridad es en diversos pasajes de Tucídides relativos a la justificación del imperialismo ateniense, sobre todo el diálogo de Melos [96] y el discurso de los embajadores atenienses en

[96] V, 85 ss.

Esparta [97]. No se trata, entiéndase bien, de la opinión del propio Tucídides, de la cual hablaremos más adelante, sino de la exposición de los motivos que él encontraba en el desarrollo del imperialismo de Atenas y en realidad de todo imperialismo. En un libro importante [98], Mme. de Romilly ha distinguido en pasajes como estos [99] tres leyes que rigen todos los imperialismos y también, naturalmente, el de Atenas, «la ciudad tirano», como Tucídides hace llamarla a Pericles [100]. Se trata en primer término de una ley política: el país que tiene un imperio es detestado por sus súbditos y, por tanto, no tiene más remedio que procurar conservarlo o sucumbir [101], con lo que los golpes y contragolpes aumentan progresivamente. La segunda ley del imperialismo es psicológica: la naturaleza del hombre no se contenta nunca con lo que tiene y ambiciona cada vez más [102]. Pero la decisiva es sobre todo la tercera ley, la ley filosófica que es general a todos los Estados y consiste en que el más fuerte impone siempre su voluntad. El más fuerte busca únicamente su conveniencia (τὸ ξυμφέρον). Es en el diálogo de Melos arriba aludido donde más crudamente se expone este principio, atribuido a la ἀνθρωπεία φύσις, la naturaleza humana [103]. La pequeña isla neutral de Melos era un desafío para el poder naval de Atenas y, por tanto, había de comprender que Atenas la sometiera, por injustificada que fuera la agresión.

Es sabido que la política imperialista fue obra en Atenas del partido democrático más extremado, dirigido a la muerte de Pericles por Cleón. Resulta aleccionador leer en Tucídides [104] el discurso, ya aludido páginas arriba, en que este demagogo defiende la necesidad de la condena de los mitilenios en bloque después de su fracasada sublevación. En contraposición consciente y expresa con los antiguos ideales democráticos, Cleón manifiesta que la democracia es inadecuada para el imperio, que no puede conservarse con sus principios de compasión, moderación, etc. Es el desgajamiento de la política exterior y la interior de que ya hemos hablado. Pero Cleón respeta de mala gana los principios democráticos en el interior y llega a afirmar que es preferible tener leyes peores inalteradas que otras más sabias

97 I, 73 ss.

98 *Thucydide et l'imperialisme athénien*, París, 1947.

99 Que, indudablemente, no representan el lenguaje de los enviados atenienses, sino su pensamiento profundo (cf. *supra*, p. 271 s.).

100 II, 63.

101 II, 63; III, 37; III, 16; etc.

102 II, 61; IV, 17; IV, 65; VI, 11; etc.

103 Sobre los caracteres de la naturaleza humana según Tucídides, cf. Weidauer, *ob. cit.*, p. 33 ss.

104 III, 37 ss.

unidas a cambios continuos [105]. Apela a la violencia y la emoción y es un portavoz del antiintelectualismo político [106].

Es contra hombres de este tipo —pero no solo contra estos, sino también contra los políticos «realistas» de que aún hemos de hablar— contra los que polemizan Sófocles y Eurípides tantas veces. Aristófanes también, pero suele rebajar el debate aduciendo razones personales que, con frecuencia, no existían [107]. Así, por ejemplo, la argumentación de las *Avispas* viene a consistir en que la justificación de la opresión de los isleños con el beneficio económico que de ello obtiene el pueblo ateniense no responde a los hechos, sino que los verdaderos beneficiados son los políticos.

La justificación del más fuerte es la llamada a toda clase de ambiciones, la rotura del cuadro de la ciudad y, en definitiva, la catástrofe. Este es un tema tan frecuente en Eurípides que podrían acumularse largamente las citas. La Ambición es la diosa más funesta para las ciudades [108], la lucha civil es una enfermedad que trae la tiranía [109]. Este término «enfermedad» es usado igualmente por Heródoto [110] y Sófocles [111]. Tucídides describe los efectos desastrosos de las luchas civiles a propósito de las revoluciones de Corcira y critica toda política de prepotencia que proceda con pasión y sin cálculo. En Aristófanes hay lamentaciones parecidas. Por otra parte, los tiranos de las tragedias personifican, más que al antiguo tirano o al menos tanto como a él, al hombre de Estado de las democracias que abusa de su posición [112]. Eurípides penetra más allá de los análisis primarios de Calicles y hace ver que con frecuencia su violencia y desafueros proceden, más que de superioridad, de afán demagógico y cobardía. Pero, en definitiva, tiranos como Menelao (en *Andrómaca)* o Lico (en *Heracles)* argumentan en términos de conveniencia para justificar sus crímenes. Otras veces hacen el elogio de la tiranía en términos que bien pueden compararse a los de Calicles. «Si hay que obrar la injusticia —dice el Etéocles de las *Fenicias* [113]— es lo más honroso el obrar-

105 Cf. en igual sentido las palabras de Alcibíades en VI, 18.

106 Cf. M. Wassermann, «Post-Periclean Democracy in action: the Mytilenaean Debate», *TAPhA,* 87, 1956, p. 27 ss.

107 Cf. T. A. Dorey, «Aristophanes und Cleon», *Greece and Rome,* 3-4, 1956-57, p. 132 ss.

108 *Phoen.,* 532.

109 *Her.,* 272 ss.

110 V, 28.

111 *Ant.,* 1015.

112 Pero el demagogo es aludido a veces directamente, destacándose su *hybris* (Eurípides, *Or.,* 903 ss.; *Supp.,* 726 ss., etc.). Cf. *infra,* p. 407 s., a propósito del inmoralismo.

113 *Phoen.,* 524 ss.

la por la tiranía.» El término «más hermoso» (κάλλιστον) pertenece al círculo de los valores premorales, a la justificación por la opinión común, y es usado también por Calicles. Eurípides tiene plena conciencia de que un hombre del pueblo que él califica de «malvado» (κακός) puede convertirse en un tirano si se le eleva demasiado, llegando a ser una «enfermedad» para la ciudad [114]. Este temor de la democracia religiosa, que el ostracismo trataba de calmar, se hace más agudo desde que el impulso de autoafirmación se valora por algunos solo de un modo positivo. Los tiranos de la tragedia sostienen, desde antes de la formulación de la doctrina expresa por los discípulos de Gorgias, que se debe ceder al superior, es decir, a ellos, y que representan la patria. Este es el lenguaje de Creonte en *Antígona* y de otros tantos más.

Como hemos dicho, la doctrina del más fuerte no ha hecho más que dar sistematismo y justificar la actuación de aquellos elementos de autoafirmación que había condenado la doctrina democrática y, en ciertos aspectos, también la aristocrática. Pero puede observarse que con frecuencia la formulación difiere de la de Calicles y no se habla ya de una «naturaleza superior», sino de una superioridad material, basada en el poder o el número. Tucídides habla ciertamente de una «naturaleza» especial de Atenas, impulsiva, emprendedora y apasionada, que explica su imperialismo; pero otras veces se parte simplemente de la existencia de su imperio, que cualquier nación querría y aun se vería forzada a defender. En este segundo matiz no es la naturaleza superior la que se impone, sino que toda naturaleza humana tiende a imponerse cuando se ve apoyada por las circunstancias. Esta viene a ser también la idea de los demagogos prepotentes en Eurípides y Aristófanes, frente a las posiciones más o menos moralistas y tradicionalistas de estos poetas. Idea que vemos viva en la práctica de la política ateniense y griega en general de la época. Práctica y teoría están en tan estrecho contacto que es difícil ver cuál precede a cuál.

Un escrito de un oligarca desconocido poco anterior a la guerra del Peloponeso, el autor de la *Constitución de Atenas*, falsamente atribuida a Jenofonte, es, en el plano de la teoría, el primer testimonio que aplica radicalmente la doctrina del más fuerte a la política tanto de aristocrátas como de demócratas. Por su fecha escapa al influjo directo de Gorgias y sus discípulos y no hay razonamiento en términos de «naturaleza». Pero en el fondo hay coincidencia y ello prueba, junto con las alusiones tempranas de Sófocles y Eurípides, hasta qué punto la doctrina de aquellos no hace más que desarrollar tesis premorales que

[114] Fr. 626.

permanecen vivas pese a los esfuerzos de Pericles y la Ilustración que se desarrolla en torno a él. Para el Pseudo-Jenofonte el pueblo ateniense abusa de su poder en perjuicio de los nobles y con esclavitud de los isleños, pero ello es justo porque es de él del que proviene el poderío de Atenas: es el más necesario en una ciudad marinera e industrial y, por tanto, el más fuerte [115]. Actúa exclusivamente según su conveniencia, lo que es muy comprensible [116]. Tan comprensible, que el autor no vacila en afirmar que si volviera el «buen gobierno» (es decir, un régimen oligárquico) el pueblo caería rápidamente en la esclavitud [117]. En suma: «es fuerza que el que manda sea odiado por el que obedece» [118]. Y este principio se lleva tan lejos que el pueblo no se molesta porque los poetas cómicos se burlen de los demagogos, dados sus abusos de poder [119].

En posiciones como esta o la de los tiranos y demagogos de la Tragedia y la Comedia, así como en la praxis del comportamiento de tantos individuos, partidos y ciudades, de que nos ocuparemos en el capítulo próximo, se llega a predicar lo contrario de los ideales democráticos de la Ilustración. Nuestro oligarca dobla la ideología aquí estudiada con otra según la cual los nobles son superiores por una serie de cualidades, mientras que al pueblo la pobreza, incultura e ignorancia le llevan a acciones vergonzosas [120]. Es interesante observar que ya no se habla de naturaleza diferente; pero ahora son las circunstancias económicas y culturales las que se quiere estabilizar y usar como pretexto, con negación de la teoría democrática que buscaba precisamente elevar el nivel cultural y material del pueblo mediante un ideal de «benevolencia». Aquí es la «malevolencia» la que es expresamente predicada [121], en forma no distinta a la de Teognis [122]. Tenemos así las consecuencias inversas a las condiciones que, según el propio oligarca y testigos como Aristófanes, imperaban en Atenas; pero el planteamiento teórico es el mismo. El pueblo, de cuyos sufragios dependen los políticos, no se contenta ya con ejercer un control sobre el Estado y con exigir protección contra los abusos: quiere ir más allá e imponer sus propias conveniencias, contra el interés, a veces, de la colectividad. Los oligarcas se olvidan también de esta colectividad cuando, en su resentimiento, piensan que el «buen gobierno» consiste en escla-

115 I, 2, 13, 16, 18.
116 I, 6, 14; II, 20.
117 I, 11.
118 I, 14.
119 II, 18.
120 I, 5.
121 I, 7.
122 847 ss., etc.

vizar al pueblo y que ellos harían esto si el poder viniese a parar a sus manos.

No hay, pues, ya una teoría democrática en el sentido de una que atienda a los intereses comunes, salvo en la medida en que se conservan vivas las creencias de la edad anterior: los nuevos desarrollos están invadidos por los gérmenes que desintegran el Estado. Tampoco existe una teoría aristocrática, salvo en la persistencia de la idea de la superioridad moral y agonal del noble que, por otra parte, se vacila ya en calificar de «natural»: también aquí los nuevos desarrollos están afectados por las mismas ideas desintegradoras del hedonismo y la doctrina de la fuerza. Es notable sobre todo la posición de Critias, el más violento de los «treinta tiranos» impuestos a Atenas por Esparta tras la derrota de la guerra del Peloponeso (año 404). Como los oligarcas en general, Critias tiene un ideal absoluto basado en la fama [123], valor [124], riqueza [125] y en una *sophrosyne* más bien teórica [126]. Cree que estas cualidades, con otras, son propias del noble, al que corresponde el mando. Pero duda que esto sea por naturaleza, pues lo atribuye más bien al ejercicio [127]. Y, sobre todo, en el famoso fragmento del *Piritoo*, sostiene una extraña teoría, según la cual el *nomos* está destinado a mantener la «tiranía» de la justicia, evitando el «desenfreno» de los «malos» —términos de la polémica antidemocrática—, pero al tiempo se apoya en una mentira, a saber, la invención de los dioses por un sabio que logró así infundir miedo y evitar rebeliones. Es decir, incluso el dominio de los «mejores» se considera una tiranía, basada en un abuso. Hasta tal punto penetraba la teoría de la fuerza en los que creían representar un reducto de la antigua «virtud». Es curiosa la coincidencia en un punto notable con la teoría de la fuerza del «democrático» Cleón en Tucídides, a saber, en el irracionalismo que teme a toda «sabiduría» después de haber empleado una «sabiduría» propia para justificar la prepotencia. Critias, en efecto, fue el que dictó aquella famosa ley que prohibía enseñar la λόγων τέχνη, es decir, la Retórica y la Filosofía, y que fue causa de molestias para Sócrates.

123 B 4, 33, 44.
124 B 44.
125 B 8.
126 B 3, etc.
127 B 9.

6. *El pragmatismo político.*

La doctrina del más fuerte, llevada a sus últimos extremos, no conduce más que a la guerra civil y la anarquía, en lo interior, y a una política insensata que lleva a la catástrofe, en lo exterior. Es claro que solo intelectuales irresponsables y políticos de corto vuelo podían defenderla abierta o tácitamente.

Sin embargo, las nuevas posiciones irracionalistas representan una importante novedad respecto a las teorías políticas de la primera Ilustración que, por lo demás, continuaron vivas y actuantes en nuestra época, como ya sabemos. La guía de la razón parecía sencilla a aquellos primeros teóricos, dado que, en resumen, se dirigía a hombres que eran seres racionales. Ahora el pragmatismo político que domina la escena considera que esa guía racional no puede prescindir de contar con la existencia de fuerzas poderosas que llevan a la autoafirmación de individuos o Estados. En definitiva, no se puede contrarrestarlas, como ya afirmaba Eurípides en *Medea*. Pero esto no es considerado una cosa a lamentar. La política de la Ilustración buscaba ya la conveniencia, solo que considerada solidaria de la justicia; ahora se busca la conveniencia pura, y para ello se acude a la ayuda de la inteligencia.

Hablábamos más arriba de que la política tendía a convertirse en arte o técnica (τέχνη) basada en el conocimiento de la naturaleza humana y ofrecíamos el ejemplo paralelo de la Medicina. No cambia lo esencial de este panorama, pero la naturaleza humana se considera más compleja y de ahí que el arte político también lo sea. Lo fundamental es que existe una regularidad en su comportamiento, de donde la posibilidad de la experiencia y la previsión; incluso, de dar lecciones a futuros gobernantes, como pretende Tucídides [128]. Igual sucede con el médico, como ya hemos hecho notar. Téngase en cuenta que la «naturaleza humana» sobre la que este trabaja no es de orden racional, por lo que el paralelismo es más notable aún.

La novedad más radical, sin embargo, consiste en la clara conciencia que ahora existe de que la política puede chocar con los principios de la justicia y la igualdad y con las «leyes no escritas» tradicionales. Los partidarios de la teoría del más fuerte estaban ya convencidos de esto y, todo lo más, dejaban funcionar el antiguo sistema cuando existía entre las fuerzas opuestas una situación de igualdad [129]. El pragmatismo político no

[128] Cf. Finley, *ob. cit.*, p. 104; Weidauer, *ob. cit.*, p. 58.
[129] V, 89, etc.

está menos convencido, pero procede con menos simplismo: sabe que elementos democráticos como el deseo de libertad están no menos arraigados en el alma humana, que la idea de la comunidad exige sacrificios personales, que es necesaria una cierta base de moralidad para que subsista la Sociedad.

Es en Tucídides en quien hemos de basarnos fundamentalmente para desarrollar la teoría del pragmatismo político. Su doctrina aparece ya en discursos de varios personajes, ya en afirmaciones directas: no parece dudoso que esta vez nos hallamos ante ideas suyas personales. Ideas, por otra parte, sumamente difundidas y que la mayor parte de los políticos creen tener presentes en su actuación, por más que el historiador, en sus rigurosos análisis, descubra que en realidad había pasión y conocimiento imperfecto allí donde el político creía proceder según un cálculo acertado —despreciado por él, sin embargo, algunas veces directamente—. Pero tras decir que nos hallamos ante las ideas de Tucídides —así piensa la mayoría de los modernos, aunque haya quienes se empeñen en descubrir una evolución de su pensamiento [130]—, hemos de añadir que él no aprueba o aplaude sin reservas la «política realista» y se limita a explicar su efectividad. Más bien parece considerarla como algo inevitable, derivado de la naturaleza humana, y que conviene reducir a los límites más estrechos posibles. Entre líneas se trasluce su simpatía para los valores tradicionales defendidos por pueblos destinados a ser aniquilados, como los melios y los plateenses. Y cuando pueden hacerse coincidir los valores tradicionales y los ilustrados con la conveniencia, no deja de hacerlo notar.

La pasión pura, aunque no debe ser ignorada como factor histórico, puede conducir al desastre si no está guiada por la razón. Ello sucede más en época de guerra, por el hecho de sobrevenir situaciones de fuerza mayor. A propósito de las guerras civiles de Corcira [131], Tucídides explica cómo los partidos en lucha llegaron a violar todas las «leyes no escritas» y alterar los valores morales, con desprecio de la previsión, *sophrosyne*, inteligencia y sabiduría; el resumen fue que casi toda la población fue aniquilada. Como puede verse, son en este caso las virtudes tradicionales y las ilustradas y democráticas las que son pisoteadas con grave daño de la ciudad por el exceso de pasión, que considera preferibles el abuso de poder y la ambición, es decir, las virtudes de Calicles (que, sin embargo, no dejan de ser atribuidas por Tucídides a la naturaleza humana).

[130] Posible, sin duda, pero inasequible para nosotros. Cf. mi *Tucídides*, I, Madrid, 1952, p. 43 ss. Tampoco son ciertas las contradicciones entre una concepción causal y otra «fisiológica» de la Historia: ambas llevan a lo mismo. Cf. Weidauer, *ob. cit.*, p. 47 ss.

[131] III, 82 ss.

De un modo semejante, para Tucídides no son tanto las desmesuradas empresas exteriores de los sucesores de Pericles las que causaron la ruina de Atenas, sino el actuar con ambición y buscando ganancias privadas, con olvido de tomar las previsiones necesarias [132]. En realidad, en diversos pasajes de Tucídides se trasluce la idea de que el dominio del más fuerte es en alguna manera compatible con otros aspectos de la naturaleza humana que en principio lo rechazan. Es un intento de equilibrar las relaciones internacionales en forma que se evite el desencadenamiento de guerras y rebeliones [133], una conciencia de que el poder lleva unido un servicio y, en gracia a este, puede ser aceptado voluntariamente [134].

Donde con mayor claridad está expresado el programa positivo del pragmatismo político es en el discurso que Tucídides atribuye a Diódoto en el ya mencionado debate sobre la suerte de los mitilenios [135]. Frente a los argumentos de Cleón, basados, desde luego, en la conveniencia de Atenas, pero con un fondo de pasión, Diódoto, portavoz de Tucídides en una buena medida [136], sostiene la teoría de que esa misma conveniencia de Atenas exige un trato humano a los mitilenios. Pues la naturaleza humana ansía la libertad y ningún castigo la puede apartar de ella: la esperanza del triunfo incita una y otra vez a la rebelión. Es más: el miedo a un castigo riguroso hace que el sublevado resista hasta el final, mientras que un trato benévolo puede facilitar un arreglo. Conscientemente se dejan de lado los valores morales, pero no se ignoran los distintos elementos del alma humana que posibilitan el logro de lo «conveniente». Lo contrario es ignorancia y cortedad de entendimiento.

Es, por tanto, inteligente no abusar del triunfo [137]. Y el hombre de Estado se caracteriza por su arte de «contener» la pasión popular, como se dice expresamente de Pericles [138], y de animar al pueblo cuando está decaído. A Cleón, a Alcibíades y Nicias les faltaban estas condiciones, y por esto no podían en modo alguno comparársele, pues pecaban ya de imprudencia, ya de ambición personal, ya de falta de planeamiento [139]. Por otra parte, las virtudes de justicia, moderación, etc., pueden ser útiles

132 II, 65.
133 I, 40.
134 Cf. Cochrane, *Thucydides and the Science of History*, Oxford, 1929, p. 115 ss.
135 III, 44 ss.
136 Sobre el discurso de Diódoto, cf. M. Wassermann, art. cit., p. 27 ss.; Hans Herter, «Freiheit und Gebundenheit des Staatsmannes bei Thukydides», *RhM*, 30, 1950, p. 132 ss. (sobre todo p. 148 ss.).
137 Cf. IV, 17.
138 II, 65.
139 Cf. Hans Herter, «Pylos und Melos», *RhM*, 97, 1954, p. 343 ss.

para conseguir resultados políticos, lo que ejemplifica con los éxitos de Brásidas [140].

Como decíamos antes, por debajo de todo este frío pragmatismo Tucídides conserva una íntima adhesión a las virtudes tradicionales y a las democráticas, aunque sabe que en circunstancias de inferioridad de fuerzas son arrolladas. Resulta curioso que el discurso de Diódoto rehuya conscientemente hacer el elogio de la moderación y humanidad más que como simples medios, pero que Tucídides, sin embargo, dé como causa de la celebración del debate —y, sin duda, del triunfo de Diódoto— el arrepentimiento ateniense por su anterior cruel sentencia de muerte contra toda la población de Mitilene. Es decir, tanto el pueblo ateniense como el propio Tucídides se resisten a aceptar como exclusivo el punto de vista de «lo conveniente». Cuando las nuevas teorías se plantean de la manera más descarnada, a saber, en el diálogo de Melos, se hace notar explícitamente que ello se debe a que se trata de una conversación entre pocos delegados, no ante todo el pueblo [141]. Y los delegados atenienses que hablan en Esparta y defienden a su ciudad, acusada precisamente por los corintios de un expansionismo llevado a cabo con pasión y planeamiento a la vez, afirman que el comportamiento de Atenas es más justo que lo que permitiría su poderío [142].

Hemos hecho hincapié en este punto de vista para que pueda verse cuántos matices tiene la doctrina de que nos ocupamos y cuán erróneos y precipitados son ciertos juicios. Esto no obsta para que resulte claro que el pragmatismo político se divorcia esencialmente de las antiguas normas de conducta y corre el riesgo en la práctica de ser sustituido por la pasión inconsiderada o por el inmoralismo absoluto. De otra parte, Tucídides se ocupa sobre todo de la política externa, que desde la época de Pericles y aun antes tendía a regirse por principios distintos de la interna. En esta nuestro historiador prefiere tomar el punto de vista de la totalidad de la ciudad y condena sin ambages la teoría de la fuerza y aun el pragmatismo político cuando actúa a favor de un hombre o un partido. Ahora bien, resulta evidente que en la práctica es a la larga imposible hacer estas distinciones y que es solo lógico que iguales métodos e ideas se introdujeran aquí también. La violencia del más fuerte que el Pseudo-Jenofonte veía actuar en política interna es, en efecto, desarrollada, al menos en parte, conforme a principios realistas. El pueblo, por ejemplo, tolera que ciertas magistraturas, de las que

140 IV, 108.
141 V, 85.
142 I, 76.

depende la salvación de la ciudad, estén en manos de los aristócratas, porque con ello sale él beneficiado [143]. Alcibíades, en Tucídides [144], explica análogamente cómo él, pese a sus convicciones oligárquicas, ha debido respetar la democracia y apoyarse en ella para prosperar políticamente, por causa de la tradición ateniense. Critias, en un pasaje ya aludido, no vacila en aceptar que su partido utiliza una mentira para imponer sus opiniones. Antifonte el orador cree demostrar su adhesión a la democracia diciendo que era su conveniencia [145].

El pragmatismo político está a un paso del inmoralismo en política exterior e interior. Este inmoralismo se desarrolla ampliamente en la práctica durante la guerra del Peloponeso, según veremos en el capítulo próximo, pero también tiene amplio reflejo en la literatura y filosofía. De él nos ocuparemos seguidamente.

Pero, sin llegar a ello, la idea de que la consecución de objetivos beneficiosos para la ciudad y el individuo, justos incluso, como mejor se logra es por medio de un sabio cálculo que ninguna relación tiene con las virtudes tradicionales ni las propiamente democráticas, aparece frecuentemente en la literatura contemporánea. Si se recuerda, ya en Herodoto había una mezcla de repulsión y de admiración por este modo de proceder. En Sófocles veíamos al Odiseo del *Filoctetes*, que busca hacer viable la toma de Troya, y para ello procede con falsía y engaño para con Filoctetes, lo cual es condenado por el poeta. Edipo y Creonte defienden el interés de la ciudad con medios condenables. Ciertos héroes aristofánicos, como ya hemos adelantado, buscan promover intereses humanos generales, como son la paz o una vida placentera —«lo conveniente», según la terminología que ya conocemos— mediante un plan ingenioso; pues bien, ese plan ingenioso que les diferencia del hombre de presa que sin más impone su voluntad por la fuerza, contiene con frecuencia incursiones contra la moralidad más elemental. En las *Aves* Pistetero llega nada menos que a destronar a Zeus, tras cometer toda clase de actos de impiedad; el derrocamiento de Cleón en los *Caballeros*, exige las mentiras y la inmoralidad de su competidor el Choricero; Lisístrata, en la comedia de este nombre, llega a la rebelión para lograr la paz con Esparta, etc. Aristófanes, que con tanto vigor defiende los principios tradicionales, está en realidad contaminado por el espíritu sofístico tanto como el que más [146].

143 I, 2.
144 VI, 89.
145 Fr. III.
146 Cf. Ehrenberg, *The People of Aristophanes*, Oxford, 1951, p. 255, etcétera; N. Petrucelli, «Aristofane e la Sofistica», *Dioniso*, 20, 1957, p. 57.

En Eurípides, como de costumbre, aparecen puntos de vista muy diversos. A veces el tema de la necesidad de la sabiduría para el gobierno o el mando militar [147], unido con frecuencia a la crítica del puro valor o del apasionamiento, que llevan al fracaso o la catástrofe [148]. Otras más, la descripción de esa «sabiduría», llevada hasta el engaño en beneficio de la ciudad o del héroe; así en la *Helena*, la *Electra*, la *Ifigenia en Taúride*. Pero también el moralismo estricto y la condena radical de la sabiduría excesiva, es decir, del relativismo que no repara en los medios. Hemos de volver sobre este tema, ya rozado arriba [149].

7. *Inmoralismo, «sofística», irreligión.*

En toda la exposición anterior ha podido verse que el inmoralismo más flagrante, que rompía con las normas tradicionales para buscar una «conveniencia» que era, por lo demás, entendida de diversas maneras, era en muchos casos una consecuencia inevitable de las nuevas corrientes.

El racionalismo pone al descubierto las antinomias existentes en la sociedad griega. Hemos visto cómo estas antinomias existían en la sociedad aristocrática, que exalta al tiempo el ideal agonal y el de la *sophrosyne*, e igual ocurre con la democrática, que la hereda. En esta hay una serie de valores fijos que implican el respeto a ciertas normas para evitar acciones consideradas «vergonzosas» (αἰσχρά); y, al lado, se concede amplio margen a una actuación de fondo egoísta centrada en el antiguo lema de «hacer bien al amigo y mal al enemigo». Ahora la formulación estricta de que es justificable seguir «la conveniencia» del individuo, el partido o el Estado lleva necesariamente a rebajar la validez de las normas fijas aludidas. En definitiva, cualquier conducta es defendible y no existe una moralidad general. El relativismo de la primera sofística, cortado y limitado en la práctica, se desarrolla ahora libremente. Su formulación más tajante es la pregunta del *Eolo* de Eurípides: «¿Qué cosa es vergonzosa si no se lo parece a los que la hacen?» [150] La superación dialéctica de las opiniones contrapuestas queda así suprimida, como queda suprimida la sanción social basada en un *consensus* tradicional. Las consecuencias en la práctica pueden encontrarse en la inversión de valores a que aluden ciertos

147 Cf. p. 246.
148 Cf., por ejemplo, *Suppl.*, 161-62, Frs. 31, 257, etc.
149 Cf. p. 408 ss.
150 Fr. 19.

pasajes de Tucídides y a la que nos referiremos en el capítulo próximo. Aquí nos ocuparemos solamente de la teoría.

Téngase en cuenta que aunque hablamos de inmoralismo esta corriente no polemiza directamente contra una concepción puramente moral de la acción humana. Reacciona contra el ideal mixto, tradicional y democrático a la vez, premoral en muchos casos, que hemos encontrado, por ejemplo, en el *Palamedes* o el *Epitafio* de Gorgias, en el mito de Pródico y en la oración fúnebre de Pericles; o bien contra unos u otros elementos dentro de ese ideal. Hay luego en esta época una segunda polémica entre dicho ideal y el moralismo absoluto que se basa no en valores colectivos y tradiciones, sino ya en los interiorizados. Por eso el inmoralismo se nos presenta, a veces, unido a la búsqueda de la salud del Estado y enfrentado con comportamientos meramente basados en reconocer la limitación del hombre o aceptar creencias o ritos prerracionales: así en Sófocles. Y acciones de acuerdo con la antigua solidaridad de la familia, que el inmoralismo juzgará desde un punto de vista de «conveniencia», serán condenadas por el moralismo en nombre de una nueva «justicia»: así el crimen de Orestes en Eurípides.

El hecho es que existe un camino desde la sabiduría ilustrada a la sabiduría inmoral y que este camino ha quedado reflejado en el significado infamante que acabó por adquirir la palabra «sofista», designación del sabio. Como existió un camino que lleva de la antilogía protagórea, método de acceso a la verdad, a la argumentación «sofística», método de falsear la verdad para lograr fines egoístas. Aristófanes y Eurípides, tan prendados de la nueva sabiduría y ejemplos vivos de la misma, llenan sus obras de dicterios contra esta otra sabiduría demasiado sabia. Aunque a la larga lo que sucede, si se examina la cuestión despacio, es que la crítica de la sabiduría inmoralista lleva a la aceptación de verdades absolutas, es decir, a la negación del relativismo sofístico; y que, sin embargo, estas «verdades» absolutas era difícil encontrarlas en todos los casos en la tradición prerracional, que en buena medida no podía satisfacer ya. Este será el problema de Sócrates. Una ulterior consecuencia será que cuando Platón fundamente otra nueva serie de verdades absolutas habrá destruido, junto con el relativismo y el hallazgo de la verdad-conveniencia por acuerdo, el fundamento mismo de la democracia.

Ya las antilogías de Tucídides presentan con frecuencia, en una de las tesis contrapuestas, habilidades propiamente «sofísticas». El se da cuenta perfectamente en ciertos momentos de que la doctrina del más fuerte no puede defenderse cuando no se predica abierta y brutalmente, como en el caso del diálogo de Melos, más que con falsedades. A Tucídides no se le oculta

que la actuación de los espartanos cuando, azuzados por su alianza con los tebanos, dieron muerte a los plateenses hechos prisioneros al ser tomada su ciudad se basaba pura y simplemente en la consideración de lo conveniente[151]. Violan con ello los juramentos hechos después de la batalla de Platea, en las guerras médicas, y la promesa de un juicio ecuánime incluida en la actual capitulación de la ciudad; cometen así deshonor y traición, y ello por dar gusto a un aliado, los tebanos, que habían luchado a favor del persa y que en la presente guerra atacaron a Platea traicioneramente antes de que se rompieran oficialmente las hostilidades. Violan además las «leyes comunes» de no dar muerte al prisionero y ultrajan a los propios espartanos enterrados en el territorio de Platea cuando las guerras médicas y a los dioses que entonces les ayudaron. Por su parte, los plateenses no han hecho en la actualidad otra cosa que ser fieles a su antigua alianza con Atenas. Pues bien, todos estos argumentos que ellos exponen son vueltos del revés por el odio de los tebanos: si en tiempos fueron útiles a Grecia, ahora le han causado mayores daños al unirse a Atenas; su verdadera y malvada naturaleza es ahora cuando se descubre, etc. Y los espartanos, guardianes de los sentimientos de honor y piedad, se ponen de su parte simplemente por no desairar a un aliado poderoso.

Pero aunque en Tucídides se pueden encontrar más ejemplos en este sentido, en los que con frecuencia se lee entre líneas la opinión del historiador, donde más claramente se echa de ver la desmoralización introducida en el campo de la política por el relativismo a ultranza es en el orador Lisias. Este no pinta la desmoralización de los demás ni la critica, sino que es más bien un ejemplo de ella. Sus discursos, escritos por encargo para los acusadores y acusados en los procesos políticos subsiguientes a la reinstauración de la democracia tras la caída del régimen de los 30 tiranos (año 403), nos permiten ver juicios absolutamente opuestos sobre actuaciones idénticas o semejantes. Y ello pese a que el autor militaba en las filas democráticas y no era un hombre apolítico. La conducta del hombre que bajo los tiranos no colaboró ni se opuso tampoco francamente a ellos es motejada de traición al pueblo en unos discursos, y de actuación comprensible y humana en otros. El decreto según el cual los atenienses no deberían volver con rencor sobre el pasado (μὴ μνησικακεῖν) es alegado cuando resulta útil, mientras que otras veces es eludido con diversas habilidades. Los servicios prestados a la ciudad ya se toman como argumento, ya se declaran sin relación con el caso debatido. Hace llamadas a la humanidad por encima del rigorismo tradicional, pero en otros casos

151 III, 53 ss.

critica la piedad como peligrosa. La misma democracia unas veces es concebida como un ideal humano, pero otras como un partido de conveniencia. Y todo esto aparece unido, acá y allá, con un elogio de los valores tradicionales o una repulsa de los políticos corrompidos. Puede decirse que Lisias es un abogado y no un político, pero la verdad es que el panorama confuso que presenta no es ajeno a los políticos y que deja la impresión de que en Atenas, en ciertos círculos, llega un momento en que los distintos tipos de valores son pura palabrería hipócrita usada según las conveniencias.

Es seguro, de todas formas, que los círculos intelectuales que promovieron conscientemente las nuevas doctrinas eran reducidos. Ese mismo uso en los tribunales de los términos de valor tradicionales, aunque sea a veces sin sinceridad, lo manifiesta. Resulta claro que las clases populares, al tiempo que se adherían a los nuevos ideales de una política exterior expansiva o de abuso de poder frente a los ricos y los isleños o de placer y huida de las responsabilidades, mantenían un cuadro de valores arcaico, centrado en la piedad religiosa y la *sophrosyne.* De ahí la mezcla de admiración y recelo con que miran a los cultivadores del nuevo pensamiento y, ante todo, a los sofistas.

La complejidad de la situación ateniense es revelada bien por una breve ojeada a Aristófanes y Eurípides. En las *Nubes* del primero se confunde a Sócrates —del que se dan algunos rasgos auténticos— con filósofos naturales como Diógenes de Apolonia y con «sofistas» del tipo inmoralista. Todo el nuevo pensamiento es así juzgado en bloque y a todo él se le atribuyen las características del inmoralismo. El pasaje central es la confrontación de los dos *logos* o argumentos, calificados ahora de justo e injusto. En realidad se trata de dos géneros de vida: el «justo», caracterizado por el respeto a las normas, la *sophrosyne,* la antigua educación, la moderación en la comida y en lo sexual, el sentimiento de pudor y vergüenza, el alejamiento de pleitos y del ágora en general; y el «injusto», acompañado de relajación de vida y debilidad de cuerpo, satisfacción de las necesidades «naturales», consideración de que nada es vergonzoso. La argumentación del «argumento injusto» es absolutamente «sofística», con ejemplos míticos aprovechados a su favor y alusiones a la «naturaleza». Pues bien, lo curioso es que ese argumento injusto contiene algunos rasgos hedonistas que son los mismos que acompañan otras veces al triunfo de los héroes aristofánicos. Y que, como ya indicamos en otro lugar, sucede que estos mismos héroes emplean a veces sofismas semejantes —Pistetero y el Choricero son buenos ejemplos— y rompen con la piedad tradicional en forma más o menos clara.

Se ha discutido mucho este tema del trato irrespetuoso para

con los dioses que se encuentra en ciertas comedias de Aristófanes, sobre todo las *Aves* y las *Ranas*. Parece que ciertas bromas podían compaginarse con la piedad tradicional; pero la duda en el poder de la divinidad que a veces se encuentra es ya testimonio claro de una deterioración de la fe [152]. Otras veces la crítica explícita o implícita de los dioses se basa en un ideal de moralidad que no era sentido por la antigua mitología; sobre este punto de vista hemos de volver.

Más datos nos ofrece Eurípides, a quien hemos visto influido por diversos aspectos de los ideales ilustrados, pero no por la doctrina del más fuerte. En él como en Tucídides, pero con mayor claridad, vemos con frecuencia los debates antilógicos en que se enfrenta una tesis inmoralista con otra tradicional o moralista. Digo con mayor claridad porque no sucede que la tesis inmoralista sea al tiempo la que, como «natural», deba imponerse. Prescindiendo ya del sórdido cálculo de un Lico o un Menelao, aludido arriba, me referiré a otros casos en que la inmoralidad se viste con argumentos especiosos. Tal es el caso del discurso de Jasón en *Medea*, buscando falsas razones de utilidad de los hijos para justificar y aun hacerse elogiar su abandono de la heroína, a la que debe amor y gratitud; o el de Helena en las *Troyanas*, cuando atribuye a la diosa Afrodita la culpa de su fuga con Paris. Otras veces ciertos personajes defienden el inmoralismo solo a título de conveniencia: así la Nodriza de *Hipólito*, cuando persuade a Fedra a ceder a su amor por Hipólito [153], aunque no deja de dar a su favor argumentos mitológicos que nos recuerdan los del «argumento injusto» de Aristófanes.

En realidad Eurípides, aunque no desconoce la situación en que ambos protagonistas creen decir la verdad [154], tiende a considerar que uno de los discursos no solo está equivocado, sino que contiene positivamente falacias. Su admiración por la sabiduría y la persuasión no le impide creer que la verdad es única y que con demasiada frecuencia el arte de la palabra está al servicio del malvado [155]. «Es simple la palabra de la verdad» [156], «simple es la palabra, no hables hábilmente» [157] son frases bien características de Eurípides, como lo es la obsesión por algún medio que distinguiera al amigo del enemigo, a la palabra verdadera de la

152 Cf. Ehrenberg, *The People of Aristophanes*, p. 185 ss.
153 *Hipp.* 500, ἄσχρ' ἀλλ' ἀμείνω τῶν καλῶν τάδ' ἐστί σοι.
154 Así en *Alc.*, 705.
155 La afirmación de lo contrario por el personaje Andrómaca (*Andr.*, 184 ss.) tiene más bien carácter de un ejercicio sofístico.
156 *Med.*, 580 ss.
157 *Phoen.*, 469.

falsa [158] o porque tuvieran voz las cosas mismas para que nada influyeran los «hábiles en hablar» [159]. Al injusto no debiera permitírsele hablar, y en algún pasaje más radical se propone que ojalá careciera de habla la raza de los mortales [160].

Todo esto está en relación con el moralismo de Eurípides, de que aún no hemos tenido ocasión de hablar más que de pasada. También, de otra parte, con su disgusto de la política que veía practicar a los demagogos de sus días, al que ya aludimos. Lo evidente es que en sus tragedias, que son un espejo de las discusiones intelectuales de su época, ningún tema está tratado más ampliamente que este de la grandeza y la miseria de la palabra y el doble sentido de la sabiduría. En su penúltima obra, las *Bacantes*, su alejamiento de los *logos* que quieren derribar todo el orden tradicional, su adhesión a la fe de las gentes sencillas, parece una vuelta a las creencias improblemáticas de edades anteriores. Pero era ya demasiado tarde. La Ilustración no había pasado en vano y el mismo hombre que rechaza algunas de sus consecuencias se apoya en otros de sus logros para construir, más o menos parcialmente, una imagen distinta del mundo; imagen que contendrá críticas contra aspectos de la moral tradicional. Y que, de otra parte, no carecerá de incoherencias ni de tensiones trágicas: pienso en los rasgos hedonistas y quietistas y en los factores irracionales. Ni de problemas internos, como la definición de la *sophrosyne* (en *Hipólito)* o la valoración del amor.

8. *Moralismo e interiorización.*

Con todo esto me estoy refiriendo al moralismo euripídeo, que va paralelo con la crítica de los mitos y la interiorización de las normas de conducta. Factores todos presentes en el ambiente, así en Sófocles, según hemos ya dicho, y en la misma crítica mitológica de Aristófanes; también en Demócrito y otros autores. Pero es en Eurípides donde lo vemos desplegarse con mayor claridad.

La fundamentación social de la moralidad por la Ilustración se había revelado insuficiente, mientras que la que se apoyaba solo en el individuo tendía a desentenderse de toda otra norma general que no fuera la propia conveniencia, y la basada en valores fijos tradicionales resultaba ya a veces anacrónica o in-

158 Fr. 253.
159 Fr. 439.
160 Fr. 987. Cf. también *Hippol.*, 487, sobre los «discursos demasiado hermosos».

moral. De otra parte el mito presentaba más dificultades que nunca para ser tomado como ejemplo del acontecer humano. Así nace un moralismo de base individualista, en el que la razón establece unas normas de conducta fundadas en la conciencia del hombre. La relación con la moral tradicional fundada en «leyes no escritas» dependientes de la divinidad y que cuenta además con un resto incomprensible en la actuación de esta se establece de dos maneras: en ocasiones, las nueves leyes morales no son más que una continuación de las antiguas normas tradicionales; pero otras veces se discute que los dioses hayan podido aprobar ciertas cosas o bien se les critica por ello. Todo esto, ciertamente, introduce en el teatro de Eurípides un ambiente moralista que tiende a dividir a los personajes en buenos y malos, como ocurría en ciertos momentos de Esquilo. Ello no sucede sin menoscabo del valor dramático de dichas piezas o pasajes. Aunque esta debilidad del teatro euripídeo está compensada con frecuencia mediante la comprensión y la pintura humana del personaje «malo». De este último aspecto nos ocuparemos en un capítulo próximo.

La tradición antigua nos presenta a Eurípides como discípulo de Pródico y amigo de Sócrates. En uno y otro encontramos una distinción absoluta entre la virtud y el vicio, entre los cuales elige el conocimiento. El panorama que nos presenta Eurípides es semejante. Las diferencias son también grandes, ciertamente, en cuanto que Pródico mira a las satisfacciones materiales del individuo, considerado todavía en el marco de la *polis*, y Sócrates tiende a un moralismo como fin en sí del individuo por representar la salud del alma. Eurípides avanza más que Pródico en el sentido individualista y espiritualista [161], pero no llega al panmoralismo socrático y, como era general en sus contemporáneos, continúa manteniendo valores premorales o colectivos. De todas formas, no hay duda de que Eurípides, como Sócrates, derivan su pensamiento del convencimiento ilustrado de que es posible hallar una norma de conducta adecuada no derivada de la previa exposición antilógica, que rechazan. Así, en definitiva, puede decirse que todas las corrientes éticas y políticas de fines del siglo v derivan de la Ilustración, por contradictorias que sean. Bien que, como veíamos, la Ilustración pisara sobre base tradicional lo mismo cuando desembocaba en un mundo de valores fijos que cuando se desintegraba en hedonismo, doctrina del más fuerte o inmoralismo.

Puede definirse el moralismo como la aceptación de valores

[161] Una coincidencia muy curiosa es su obsesión por los dos sentidos de muchas palabras (cf. *supra*, p. 407). Cf. más concretamente *Hipp.*, 386-387. Y también *supra*, pp. 218, 232, sobre Hipias, cuyas coincidencias con Pródico ya hicimos notar.

fijos por sí mismos, es decir, sin atención a las ventajas o inconvenientes que reportan. En parte estos valores coinciden con los tradicionales; en parte no, por ejemplo, cuando se hablaba de hacer bien al amigo o mal al enemigo, porque esto suponía una posición relativa y no absoluta. Se pierden también los elementos puramente rituales y consuetudinarios, no unidos a un significado profundo o cuyo significado se percibe ya mal. Hay dificultad, igualmente, con conceptos puramente relativos o limitativos como son los de «medida» y *sophrosyne,* que tienden a ser sustituidos por otros absolutos. Y no se tolera ninguna clase de excepción; paralela a la extensión de todo lo humano a la mujer, al esclavo, al extranjero (antes, al pueblo) está la humanización de los dioses, si así pudiéramos llamarla, es decir, su moralización a ultranza.

Donde más fácilmente se revela el moralismo euripídeo es en los casos en que produce una crítica del mito. Esto no es nuevo, pero antes se procedía más bien tácitamente y se buscaban conciliaciones. En Eurípides la crítica es con frecuencia franca, aunque al final de la obra haya a veces una atenuación o la dificultad se salve, contrariamente, dudando de la verdad de la tradición. Eurípides quiere ver claro y no se contenta, como Sófocles, con la aceptación de la doctrina de la ignorancia humana, que no debe juzgar las miras divinas. El desorden que no deja distinguir entre acción moral e inmoral, dado que el éxito de la segunda sigue considerándose como una justificación divina de la misma, le preocupa profundamente. Su más íntima esperanza, sentida a veces como cruel desengaño, es que lo divino sea la encarnación misma de la moralidad y actúe a su favor dentro del mundo humano. Esquilo mantenía ya esa esperanza, pero su punto de vista era político y realista, en cuanto partía de los datos existentes en la realidad; Eurípides es mucho menos político, más idealista y carece de seguridad en su fe.

Claro está que, al igual que en el plano humano Eurípides presenta un panorama muy multiforme, lo mismo ocurre en el divino. En su teatro ciertos dioses, como Artemis y Afrodita en *Hipólito,* pueden actuar conforme a cánones premorales (ayudar al amigo y hacer daño al enemigo); otras veces se reconoce lo divino sin pretender comprenderlo o bien se duda de ello. Hecha esta advertencia, en realidad innecesaria después de todo lo que hemos visto, cobra mayor relieve el moralismo que se propugna para el mundo divino, que hay que distinguir de la crítica de ciertos usos rituales de que ya hemos hablado y la duda sobre ciertos mitos primitivos como el de Leda [162]; aun-

162 *Hel.,* 21.

que no carece de relación. Por ejemplo, la venganza contra el enemigo, practicada por Afrodita en *Hipólito*, es censurada por Artemis en esta pieza: la llama malvada y dice que Teseo «fue engañado» [163]. La venganza de un dios le coloca en el plano de un hombre malo [164]. No solo esto, sino que el mismo Apolo es censurado por haber ordenado a Orestes castigar a su madre por haber dado muerte a su padre Agamenón. Es notable que en un momento, ante la afirmación de Electra de que la muerte de Clitemestra es justicia, el coro la acepta, pero añadiendo que no es hermoso, esto es, moral [165], mientras que en un pasaje anterior se habla de la «injusticia» de Apolo [166]. Es decir, tenemos dos usos del término justicia, uno designando la moralidad absoluta y otro la tradicional, que en este caso encuentra frente a sí la norma de lo καλόν «hermoso». De un modo absolutamente paralelo, Clitemestra ha hecho justicia en *Electra* al matar a Agamenón, asesino de su hija; pero es una justicia «vergonzosa», el término opuesto al de «hermoso» [167]. Pero la culminación de la condenación de la venganza está en el pasaje del *Heracles* [168] en que se pregunta quién podrá orar a una diosa que por celos de otra mujer ha dado muerte a Heracles, benefactor de Grecia y modelo de *areté*.

En la *Ifigenia en Táuride* [169] es la crueldad de la diosa Artemis al admitir sacrificios humanos la que es condenada; solo su nombre es «hermoso», no sus actos, que implican ignorancia y «sofisma». En el *Ión*, la heroína critica la conducta de los dioses cuando seducen a las mujeres y luego las abandonan, como Apolo ha hecho con ella [170]. También aquí se habla de «injusticia». Pero se va más allá, condenando en general la conducta sexual de los hombres, peor que la de las mujeres [171]. La pederastía de Zeus es también censurada [172]. Todo esto se traduce en máximas generales, como la tan conocida «si los dioses hacen el mal, no son dioses» o «no creo que ninguno de los dioses sea un malvado» [173].

Otras veces, como hemos anticipado, se recurre al procedimiento de poner en duda los actos inmorales de los dioses. En ciertos momentos se niega o se duda del consejo a Orestes de

163 *Hippol.*, 1400, 1406.
164 ἄνθρωπος κακός, *Andr.*, 116.
165 *Or.*, 194.
166 *Or.*, 28.
167 *El.*, 1.051 s.
168 *Her.*, 1307 s.
169 *I. T.*, 34, 360 ss.
170 *Ion*, 369, 384, 436, 912, etc.
171 *Ion*, 1090 ss.
172 *Troi.*, 845.
173 Fr. 297; *I. T.*, 391.

Apolo o de la crueldad de Artemis o de la venganza de Hera [174]. En las *Troyanas* [175] Hécuba niega el mito del juicio de Paris, según el cual las diosas habrían sentido tanto deseo de ver honrada su belleza que habrían llegado a la «ignorancia» de prometer Europa a los asiáticos como premio. También sucede en ocasiones que se afirme la fe en los dioses cuando son castigados los malos [176] o se niegue su existencia en caso contrario [177]. Claro está que otras veces se dice que si los dioses tuvieran «inteligencia» recompensarían con larga vida a los buenos [178] o se duda de la justicia divina [179] o incluso de la existencia de los dioses.

Este ideal moralista trasladado a la escala humana, nos da un personaje como Hipólito, cuya característica es la abstención absoluta de todo acto perjudicial para otro, el respeto al juramento, aunque ello le deje sin posibilidad de defenderse, el alejamiento de la vida pública y del disfrute del sexo. O bien como el ciudadano que en el *Orestes* [180] se levanta para defender al héroe de la pieza «valiente, poco frecuentador de la ciudad y el ágora, trabajador con sus manos..., inteligente..., puro, de vida irreprochable». O todavía el labrador marido de Electra en la obra de este nombre. Otras veces estos rasgos se mezclan con otros diversos. Pues hay que recordar que el ideal absoluto no es exclusivo en Eurípides y que junto a él se nos presenta aquel otro basado en una virtud media y en un placer también moderado. Hipólito no deja de cometer error y pagarlo con su vida.

En Eurípides alcanzamos aquel estadio en que se dibuja ya claramente el proyecto de una religión plenamente moralizada y de un orden humano comprensible. Es la culminación de gérmenes anteriores que hemos estudiado, pero es solamente un proyecto. Resulta interesante que el mundo de valores morales, que a veces se nos presentan como producto de la sabiduría, necesite, sin embargo, el respaldo de un mundo divino. En el platonismo acabará sucediendo lo mismo, aunque de forma mucho más tajante. Por eso las corrientes de efusión religiosa que hay en las *Bacantes* no son propiamente una contradicción con el resto de Eurípides, sino más bien una culminación de al menos algunos de los elementos presentes en él. Hay que notar que el esfuerzo todo del poeta en esta obra es no solamente pintar el despliegue de las fuerzas religiosas, como se ha

174 *Andr.*, 1035; *I. T.*, 391; *Her.*, 1341 s.
175 *Troi.*, 969 ss.
176 Fr. 577.
177 Fr. 287.
178 *Her.*, 655.
179 *Mel. Sap.*, 7.
180 917 ss.

dicho tantas veces, sino también pintarnos la religiosidad dionisíaca como basada en la *sophrosyne* y en la auténtica moralidad.

Sin embargo, esta moralidad está al mismo tiempo estrechamente ligada al individuo. No solamente porque se considera como adecuada a la inteligencia humana en general, sino también porque es cosa de conciencia; conciencia que significa «saber consigo mismo». Esta última instancia, que coincide o se quiere que coincida con el paradigma y la sanción divinos, separa definitivamente lo que debemos hacer de sus consecuencias y de posibles juicios extraños a nosotros; aunque, desde luego, tenga un fundamento general humano.

Pongamos un ejemplo, procedente del *Orestes*. Cuando Menelao, viendo la locura del protagonista, le pregunta qué enfermedad es la que le arruina, este contesta [181]: «mi entendimiento, porque sé que he hecho algo terrible» (dar muerte a su madre). Pese a la orden de Apolo, la conciencia de Orestes se rebela y le indica que ha obrado mal; al tiempo, este obrar mal es concebido como una falta contra la justicia y la ley común de los griegos [182].

Por este camino se llega fácilmente a otra consecuencia: la separación de la acción y el pensamiento y la posibilidad de acusar al segundo de una falta, aunque no vaya acompañado de acción. En el mismo *Orestes* el protagonista responde a la afirmación de Menelao de que sus manos están puras, que no lo está su alma [183]: Menelao no ha intervenido para evitar su condena a muerte. De un modo parecido en *Hipólito* es la reina Fedra la que confiesa a la nodriza que sus manos están puras, pero su alma es la que tiene una mancha [184]; a saber, el amor por su hijastro Hipólito. En los dos lugares la enfermedad es considerada no como el resultado de una «mancha» religiosa, sino como remordimiento.

También tiene estrecha relación la interiorización de la norma de conducta con el problema de la responsabilidad. Eurípides parece vacilar respecto a este punto. Ciertas obras presentan una tesis que ya conocemos, la del dominio de la pasión sobre la razón. Aparece sobre todo en las obras de la primera época y más que en ninguna en *Medea* e *Hipólito*. En cambio, en otras obras esta argumentación coincide como sabemos con la de Gorgias y está abierta a toda clase de explotaciones inmoralistas; es presentada más bien como un falso pretexto que encubre al verdadero responsable, el hombre culpable. En estos casos

181 *Or.*, 396.
182 *Or.*, 493 ss.
183 *Or.*, 1604.
184 *Hippol.*, 317.

la fuerza irracional irresistible es presentada como la acción de una divinidad. El ejemplo más claro es de la de las *Troyanas*, donde, como en la *Helena* de Gorgias, se discute la responsabilidad de esta heroína. Ella atribuye a Afrodita la culpa de su huida con Paris, pero Hécuba afirma que fue su espíritu el que se convirtió en Afrodita [185].

Toda esta posición diverge ampliamente de la tradicional que veía en la acción un doble componente, divino y humano, según hemos estudiado sobre todo en Esquilo, Sófocles y Heródoto [186]. También hemos visto que la separación de intención y resultado ofrecía para un hombre político como Pericles una grave dificultad [187]. Fue hacia fines del siglo v cuando más fue desarrollándose esta teoría de la responsabilidad. Sófocles, que en el *Edipo Rey* no plantea apenas el problema de quién es el responsable de la desgracia de Edipo, insiste una y otra vez en el *Edipo en Colono* en que su falta fue involuntaria y, en realidad, más pasión que acción. En el *Filoctetes* —y a ello hicimos ya alusión— se prefiere ya la derrota siendo justo a la victoria siendo injusto. Habría que mencionar todavía las *Tetralogías* de Antifonte, cuyo tema es en dos ocasiones (*Tetralogías* segunda y tercera) precisamente el de la responsabilidad de una muerte (la de un niño por la jabalina de otro atleta y la del que intervino en una pelea y luego fue desatendido por el médico). En una esfera tan conservadora como es la de lo criminal domina todavía el principio de que la muerte tiene que ser vengada para evitar la mancha religiosa que en otro caso cae sobre la ciudad o los jueces; se excluye, pues, la figura del accidente sin responsabilidad. Pero, dentro de estas características comunes, se insiste varias veces como atenuante sobre el carácter involuntario de esas muertes.

Conviene añadir, para completar el cuadro, que tampoco el moralismo es cosa exclusiva de Eurípides. Hemos visto sus precedentes y, luego, al ocuparnos de Sófocles sobre todo, hemos insistido en que los usos morales y premorales coexisten en los mismos vocablos, a veces en la misma frase. Cuando Eurípides dice en *Hécuba* [188] que en los motines del ejército «es malo el que no hace algo malo», no hace más que usar uno al lado otro los dos valores de κακός y esta es una posibilidad aprovechada en toda la literatura de la época; igual ocurre con otros términos de valor. En Aristófanes coexisten igualmente los va-

185 *Troi.*, 988.

186 Sobre la motivación puramente humana de la acción en Eurípides, cf. más detalles en A. Lesky, «Psychologie bei Euripides», *Euripide*, Vandoeuvres-Genève, 1958 (sobre todo, p. 129 ss.).

187 Cf. p. 312.

188 610.

lores tradicionales y otros morales, independientes del éxito o fracaso de la acción. La misma pretensión del poeta de enseñar «lo justo», atreviéndose a defender a los espartanos ante el público ateniense [189], apunta en esta dirección. De «injustos» son motejados los demagogos y es muy frecuente el uso moral de χρηστός, πανοῦργος, πονηρός, κακός, καλός, y menos frecuente el de ἀγαθός [190]; estos términos conservan además los usos premorales («cobarde, inútil», etc., de una parte; «valioso, valiente, noble», etcétera, de otra). En realidad, Aristófanes nos muestra una curiosa tendencia del lenguaje popular a usar como equivalentes más o menos los términos de la justicia, la *sophrosyne*, los antiguos valores agonales y los religiosos («piadoso», etc.). Naturalmente, ello es a expensas de una ambivalencia y vaguedad de sentido de todos ellos, de la que arranca el afán socrático por buscar definiciones precisas.

La tarea de separar la justicia y los valores morales en general de los agonales (unidos al éxito) y, en definitiva, de «lo conveniente», resultaba tremendamente complicada. Igual la de separarlos del criterio de lo «hermoso», es decir, lo generalmente aceptado, que puede coincidir con la moralidad (y de ahí la moralización del término) [191], pero puede no coincidir. De una parte, se corre el riesgo de quedarse con una idea de moralidad inefectiva en la práctica, una pura añoranza, como ocurre a veces en Tucídides; de otra, el de que los valores morales estén subordinados a los otros. Sócrates y Platón procedieron en sentido contrario, haciendo ver que con lo justo coinciden lo conveniente y lo placentero y dando por supuesto que es lo «hermoso»; pero con ello separaron al individuo del Estado (o, mejor, subordinaron este a los valores morales de aquel) y se alejaron de la política práctica para acercarse a la Utopía. Pues todo Estado implica relaciones entre hombres y es incapaz de renunciar a valorar el éxito contentándose con la simple intención.

9. *La lucha en torno a la «sophrosyne».*

No sería completo el cuadro que trazamos sobre los conflictos ideológicos a fines del siglo v si no aludiéramos por lo menos a las insuficiencias que van descubriéndose en el viejo concepto de la *sophrosyne*, pese al papel central que todavía

189 *Ach.*, 500 ss.
190 Pero cf., por ejemplo, *Ach.*, 650.
191 En algunos casos, contra lo «conveniente» (así, por ejemplo, Lisias, XXI, 12, y otros ya aludidos de Eurípides).

representa. En el debate en torno a él hallan reflejo todas las dificultades y la desorientación de la época.

Nacida como limitación voluntaria que es cálculo con vistas al éxito y convertida luego en un ideal positivo más o menos armónicamente unido al agonal, la *sophrosyne* llegó a desempeñar en la democracia religiosa un papel central. Se aproximaba a la justicia, sin coincidir exactamente con ella, por cuanto los límites que respetaba eran a veces tradicionales o basados en la simple ἐπιεικεία o moderación, equidad. Pero esta llamada al mantenimiento de un límite, a la aceptación de un autodominio, se convertía en un elemento conservador que estorbaba el despliegue de las capacidades del individuo y del Estado. Por otra parte, para los moralistas era un término impreciso, ya que esa limitación podía ser cosa de mero cálculo y, de otra parte, no siempre atendía a la naturaleza de la norma a respetar, sino que se comportaba con cierta neutralidad frente a todas. *Sophrosyne* podía significar así conducta egoísta o sumisión al tirano o ἀπραγμοσύνη individualista.

Desde luego la teoría del más fuerte motejaba a la *sophrosyne* de cobardía e igual hacían los inmoralistas [192]. Pero también la sabiduría en general, el planeamiento atrevido con plena confianza en las fuerzas del hombre, es conceptuado como perteneciente a un grupo de valores lejano de la *sophrosyne*, y criticado, por tanto, por los tradicionalistas (Sófocles, ciertos oradores en Tucídides, etc.). Toda rotura del orden establecido es motejada como *hybris* en el lenguaje común de Atenas, y este es el término que emplean, por ejemplo, los oponentes de Electra y Antígona en Sófocles. Es que el término resulta por naturaleza ambiguo, no designa ningún valor absoluto y es incapaz de distinguir acciones morales e inmorales: todas las que se salen del límite resultan condenadas por él.

También la pérdida del autodominio por la emoción es condenada en nombre de la *sophrosyne*. Aristófanes critica en su nombre a los héroes euripídeos, que mueven a piedad, y Platón [193] al conjunto de los héroes trágicos por igual motivo. Y, sin embargo, en la teoría estética de Gorgias y en la de Eurípides es esa emoción del espectador y esa piedad la que se busca directamente, no ya para impartir una lección. De igual modo, Eurípides introduce sus heroínas enamoradas, ejemplo vivo de falta de *sophrosyne*, y aunque sigue el punto de vista tradicional al criticarlas siente por ellas íntima comprensión. Es más, la *sophrosyne* absoluta de un Hipólito viene a convertirse en falta contra el amor, que es fuerza natural respetable, semejante a la que comete un tirano como el Creonte sofócleo. La limitación

192 Cf., por ejemplo, Tucídides, III, 82.
193 *Resp.*, 387 c ss.

del concepto le hacía inútil para fundamentar una vida más humana. De ahí los intentos de conciliación cuando se propugna un «amor *sophron*» [194], una «piedad *sophron*» [195].

De otra parte, la *sophrosyne*, como tantas otras cosas, tendía a ligarse al interés egoísta del individuo, en vez de ser un elemento para hacer posible la vida en sociedad. Este viene a ser el sentido de la definición de la *sophrosyne*, como «ocuparse de los asuntos propios» en el *Cármides* platónico [196]. La vertiente amoral de la *sophrosyne* que de ahí se deduce puede verse en usos como el de Antifonte [197] cuando llama actuar con *sophrosyne*, hablando de unos criminales, al no dejarse capturar.

La corriente moralista tiende por todo esto a sustituir el concepto de la *sophrosyne* por el de la justicia, proceso que ya estaba iniciado en Esquilo. Aun en el uso común había cierta tendencia a la confusión, según hemos visto. El socratismo crea además un sustitutivo que es la *phronesis*, que implica un elemento de conocimiento científico.

La educación tradicional, basada en la *sophrosyne*, que Aristófanes nos pinta en sus *Nubes*, carecía de elementos racionales; por ello y por su repugnancia a todo lo afectivo la *sophrosyne* tendía a convertirse en puro arcaísmo. Tampoco casaba bien con el nuevo moralismo. Pero, de otra parte, su violación daba paso simplemente al individualismo hedonista o a la doctrina del más fuerte. En política exterior el pragmatismo político usa la *sophrosyne* más bien como un instrumento útil a veces, no como un valor en sí. Y en la vida política interna muchos la consideraban anticuada e inservible lo mismo para favorecer el bien de la ciudad que las conveniencias del partido.

Así, la *sophrosyne*, como otros tantos elementos de la democracia religiosa heredados por la Ilustración, acaba por resultar atacada por todas partes y ser considerada como inadecuada a los nuevos tiempos. Lo malo es que no había forma de encontrarle un sustitutivo aceptable para todos: para unos era una presión excesiva y para otros, al contrario, demasiado imprecisa y relativa. Ni faltaban los que sintieran lo uno y lo otro a la vez. La vieja *sophrosyne*, al fin y al cabo, había hecho viable el Estado durante cierto tiempo; ahora se mantiene como una virtud privada por obra del profundo conservadurismo ateniense, pero pierde prestigio. Su decadencia posibilita una ampliación de todo lo humano; pero es el síntoma del derrumbamiento de un orden sin que estuviera preparado otro nuevo. En ella se refleja el trágico dilema que vive Atenas a fines del siglo v.

194 Eurípides, Fr. 672, etc.
195 Tucídides, III, 59 (discurso de los plateenses juzgados).
196 161 b.
197 Tetr. A, 115.

10. *Conclusión.*

Cuando, terminada la guerra del Peloponeso y derrocado el régimen oligárquico que a raíz de la derrota de Atenas es instaurado en esta ciudad, se vuelve al régimen democrático, Atenas no tiene preparado un instrumento ideológico que haga cristalizar toda la elucubración ético-política precedente en un nuevo régimen de gobierno. Todo lo que se les ocurre a los políticos atenienses es dirigir la mirada hacia atrás y, con los lemas del «gobierno tradicional» (πάτριος πολιτεία) y del olvido de las luchas civiles (μὴ μνησικακεῖν), volver a instaurar una democracia que intenta, como la de Pericles, promover la concordia —la ὁμόνοια, tan predicada ahora—, pero que es tan conservadora en el fondo como la oligarquía precedente: si la primera había prohibido a Sócrates enseñar, la segunda le condena a muerte y le ejecuta.

La verdad es que el marco de la *polis* estaba desbordado teóricamente de mil maneras y, sin embargo, la nueva teoría política, resumida en los nombres de Platón y Aristóteles, es tan localista como la precedente. La primera profesa un moralismo que es más bien utopismo; sus contrincantes, los políticos demócratas, repiten en sus discursos una teoría que es aproximadamente la del régimen de Pericles, que había quedado tan atrás. No hay un intento de plantear de nuevo los problemas fundamentales del Estado, como en la práctica se permanece estancado en las formas políticas del siglo v. En realidad, la consecuencia fundamental es un alejamiento del ciudadano común respecto a la política, lo que se echa de ver en el humanismo apolítico de un Isócrates o un Menandro y, luego, de la escuela epicúrea; también, de otra parte, la decadencia del espíritu cívico, que hace que las guerras de la época se libren cada vez más con mercenarios. Este alejamiento no cede en época helenística, cuando los imperativos de la práctica vuelven a imponer los grandes Estados y el cosmopolitismo que antes habían descubierto los teóricos. El Estado no pasa de ser, en lo esencial, un armazón externo y un tanto lejano que defiende un cierto orden, pero apenas es factor de progreso. Una determinada dosis de moralismo se infiltra en él a través de Platón, Isócrates y los estoicos; pero no es en él lo fundamental. Los Estados helenísticos recuerdan en cierto modo a los europeos del siglo XVIII, en que unos príncipes más o menos ilustrados se enfrentan entre sí con ayuda de ejércitos profesionales mientras sus pueblos permanecen un tanto alejados.

Claro está que en este panorama tiene una cierta responsa-

bilidad la lógica misma de los hechos, que obligaba a Atenas y las demás ciudades a continuar con el sistema de la ciudad-estado; precisamente ahora la segunda Liga Marítima respeta mucho más que la anterior la autonomía de las ciudades aliadas con Atenas, para evitar las críticas precedentes. No sabemos, de otra parte, si los recursos de Atenas eran suficientes para realizar la revolución económica por algunos deseada. Su enunciación resultó tan teórica como la de los moralistas, según hemos visto. En cuanto a la fundación de un Estado unitario sobre la base de la Liga Marítima mediante la extensión del derecho de ciudadanía a los aliados, como hizo Roma, ni siquiera, que sepamos, se proyectó teóricamente.

Así, es difícil decidir lo que hay de imposibilidades materiales y de falta de una ideología adecuada. El hecho es que con el siglo v las posibilidades creadoras de los griegos se agotan casi en el terreno de la teoría y la práctica políticas, con excepción de la teoría platónica de que nos ocuparemos y que desembocó en un callejón sin salida. A fines del siglo IV el Estado evoluciona en manos de Filipo y Alejandro, pero no es ya una creación orgánica de la Sociedad: esta tiene valores independientes, procedentes casi siempre del pensamiento de fines del siglo v.

Con esto termina el ciclo del pensamiento griego sobre el Estado, a reserva de su prolongación en la contrarrevolución platónica. Termina en una disolución de Estado e individuo y de individuo y Sociedad; como la democracia de Atenas termina en guerra civil y caos, para volver a empezar luego como una forma tradicional y sin savia vital. No intentamos, ya lo hemos repetido, ver en esta evolución un paradigma absoluto. Los desarrollos teóricos griegos apuntan direcciones que no fueron seguidas y que podían quizá haber desembocado en otras formas estatales más adecuadas. En todo caso, no cabe duda de que la problemática que los griegos ponen por primera vez al descubierto es en una buena medida propia de toda sociedad humana cuando llega a un cierto grado de desarrollo que ellos por primera vez alcanzaron.

Nos queda, sin embargo, por ver de una manera más detenida el paralelismo del desarrollo teórico y el de la práctica política, al que hemos hecho alusiones. Este estudio nos hará ver que, al tiempo que desarrollos, encontramos en la historia de Atenas una verdadera quiebra de la evolución comenzada con Clístenes y Pericles, quiebra que no podemos asegurar que fuera ineluctable, aunque, desde luego, tenía en la lógica interna de los hechos probabilidades de producirse. Una vez desencadenada la guerra del Peloponeso, se produjo una reacción ya incontenible lo mismo en la teoría que en la práctica, cada vez más lejos de la

época periclea. Y las insuficiencias que encontrábamos en esta época no pudieron en lo esencial ser subsanadas. Se trata, ciertamente, de problemas implícitos en la naturaleza humana y que todavía nos ocupan: sería demasiado pedir que los griegos los hubieran resuelto todos en este primer intento del hombre por construir un tipo de sociedad más racional. El hecho es que la consideración de la Historia política y de la Sociedad de la época es susceptible de darnos luces que completen los resultados del estudio ideológico del presente capítulo. Vamos a hacer este estudio en el próximo.

En época posterior muchas de las ganancias de la sofística permanecen ya como ganancias definitivas. El humanismo isocrático y el ciceroniano no se comprenden sin ella, como tampoco el platonismo. Muchos de sus ideales perviven luego en el humanismo cristiano y llegan a través del Renacimiento a la Edad Moderna. Sin embargo, hay que reconocer que toda esta herencia se refiere más a la esfera privada que a la del Estado y que, además, actúa en forma limitada. El cristianismo refuerza, por otra parte, algunos de los rasgos de las ideologías que hemos estudiado al acentuar, por ejemplo, la idea de la comunidad humana, mientras que elimina del panorama intelectual algunos otros, como la doctrina del más fuerte. Bien es cierto que esa idea de la comunidad fue elevada al plano espiritual y alejada del político. Sin embargo, a lo largo de la Antigüedad y Edad Media algunas de las ideas procedentes de la sofistica son un fermento humanista que, por otra parte, no actúa con caracteres revolucionarios, como ocurrió luego con la Ilustración europea; ya en época griega falta una revolución inspirada en la sofística. La solidez de las instituciones políticas y sociales no fue afectada por las ideas igualitarias de origen sofístico ni en lo que tienen de disolvente ni en lo que tienen de fecundo: el experimento griego quedó en suspenso para ser continuado desde la Reforma y la Revolución francesa. También el pragmatismo político y la doctrina del más fuerte hubieron de esperar a Maquiavelo y, luego, a Nietzsche para ser resucitados.

CAPITULO 7

Sociedad y política durante la guerra del Peloponeso

1. El proceso de desintegración: clases y partidos.

No hemos dejado de hacer notar que resulta muy difícil separar lo que es especulación de los teóricos sobre la Sociedad y el Estado, de la encarnación de esas mismas ideas en la vida contemporánea: entre teoría y práctica hay una interacción constante. Así volveremos a encontrar en el presente capítulo temas ya estudiados en el anterior y, de otra parte, sacaremos a luz datos históricos y económicos que influyeron en el desarrollo ideológico que hemos estudiado solamente desde el punto de vista de su coherencia interna.

Sin embargo, es claro que existen diferencias. Ahora nos ocuparemos de las manifestaciones de diversos autores no en cuanto expresan un pensamiento propio, sino en cuanto son testigos del ambiente en que viven. Como nos referimos a la vida práctica —economía, política, hábitos comúnmente aceptados— es evidente que ciertos desarrollos ideológicos apenas entrarán en nuestro campo de estudio, en cuanto puramente teóricos y con poca trascendencia práctica por el momento; en cambio, continuarán presentes y actuales muchas actitudes que en el capítulo anterior nos han interesado menos por no ofrecer novedad: la vieja piedad, la *sophrosyne* prerracional y la mentalidad premoral. En líneas generales, conviene anticipar que los elementos ideológicos que a largo plazo construyen un universo individualista, humanitario o moralizado, apenas juegan un papel en este capítulo, por más que también ellos contribuyan, de momento, al hundimiento de los cuadros de la *polis*.

Es la desintegración de la Sociedad y el Estado democráticos, fundados por Clístenes y desarrollados por Pericles, lo que aquí nos va a interesar en primer lugar. Desintegración que culmina en las guerras civiles de fines del siglo V —en el 411 y luego en el 403— y que encuentra paralelos fuera de Atenas, en otros Estados democráticos, en el siglo IV. En Atenas es cierto que durante este nuevo siglo el sistema democrático permanece estabilizado tras la restauración del año 403, cuando se realiza la reconciliación nacional a raíz del derrocamiento de los Treinta y la restauración de la democracia; pero esta nueva democracia, como hemos adelantado, no es ya un desarrollo dinámico de la Sociedad, sino un equilibrio inestable que permanece estacionario sin intentar solucionar definitivamente los graves problemas pendientes.

Pericles había llevado a Atenas por el camino de la integración entre las clases sociales, sin propugnar tampoco un igualitarismo radical. En un momento dado parecía haber logrado la colaboración de la aristocracia y la elevación económica de las masas, junto con la adhesión de ambas a un ideario común. No dejábamos de advertir, sin embargo, que existía una serie de tensiones entre el principio igualitario y el que funda en el «prestigio» la justificación del poder; entre la libertad y la ley tradicional; entre la abundancia, el trabajo privado y el valor militar, etc. Ahora, cuando el igualitarismo, la libertad y la ayuda económica del Estado son exigidos en forma más radical, encontramos precisamente mayores esfuerzos para defender los privilegios, mayores atentados a la libertad y un abandono de los antiguos ideales de trabajo privado y valor militar.

En una buena medida se trata de consecuencias implícitas en el planteamiento político de Pericles o de peligros consustanciales con el mismo, si se quiere. Ya hemos anticipado bastante en este sentido en el capítulo precedente. Pero también hemos dicho que la guerra del Peloponeso, que terminó el año 404 con la derrota de Atenas, fue sin duda alguna un acontecimiento absolutamente decisivo para que la evolución transcurriera de esta suerte y no produjera, por el contrario, una integración creciente.

Hemos visto, de la mano de Aristófanes y del estudio realizado sobre este autor por Ehrenberg[1], que en la primera parte de la guerra del Peloponeso no existían en Atenas grandes fisuras entre las diferentes clases sociales. Los que se elevan desde posiciones inferiores tienden a tomar los hábitos y maneras de la aristocracia, que, por otra parte, incluía en sus filas a bastantes nobles empobrecidos. Entre los industriales importantes

[1] Cf. Ehrenberg, *The People of Aristophanes*, pp. 81 ss., 93 ss., 131 ss.

y los artesanos más modestos había toda clase de escalones intermedios, como igualmente entre los ἔμποροι o traficantes en grande y los modestos tenderos. Ni existía una pobreza indigente entre la clase popular; eran abundantísimos los pequeños propietarios rurales que iban viviendo de sus tierras y muy abundantes igualmente los pequeños artesanos y comerciantes de la ciudad. Los mismos esclavos no eran empleados más que excepcionalmente como mano de obra masiva, sino que permanecían más generalmente vinculados a las familias y a pequeñas explotaciones agrarias e industriales, siendo tratados con frecuencia en forma patriarcal y no distinguiéndose gran cosa su tenor de vida del de muchos libres. El Estado favorecía con las obras públicas, los sueldos a los jurados, etc., la mejora de este nivel de vida que, si no era muy elevado, no permitía el fraccionamiento en clases radicalmente hostiles.

A fines de la guerra del Peloponeso este panorama había variado grandemente, por más que nuestros datos sean con frecuencia imprecisos. Documentos posteriores al fin de la guerra, como son las *Tesmoforias* y el *Pluto* del mismo Aristófanes, presentan en primer plano de forma obsesiva el problema económico, el descontento del pueblo con una pobreza que era sin duda mayor que la de antes, pero que, además, se había dejado ya de tolerar con resignación. Pues en realidad se califica de pobre no al indigente, sino a aquel que no tiene bienes suficientes para vivir sin trabajar con sus manos [2]. Hay, pues, un problema psicológico a más del puramente económico y sobre él volveremos. Detengámonos ahora en este último.

La guerra del Peloponeso tuvo indudablemente mucha culpa en la rotura del equilibrio social y del mismo sentido de la comunidad cívica en una ciudad como Atenas. Es difícil exagerar la importancia de esta guerra, que enfrentó a griegos contra griegos y a ciudadanos contra ciudadanos, imponiendo su dura realidad por encima de la voluntad de los ideólogos y los moralistas. Por de pronto, las invasiones peloponesias del Atica, y posteriormente la fortificación permanente de Decelia, arruinaron totalmente a los propietarios rurales, entre los que se contaban la nobleza y millares de campesinos poseedores de tierras, obligándoles además a trasladar su residencia permanente a Atenas. De otra parte, la guerra produjo una grave crisis del comercio exterior y, por tanto, de las industrias; paralizó casi el trabajo en las minas de plata de Laurión, fuente de la prosperidad de Atenas; y creó, como suele suceder, un cierto número de nuevos ricos, enriquecidos rápidamente de manera turbia, al tiempo que aumentaba el número de los desposeídos. Aquellos

[2] Cf. Jenofonte, *Mem.*, IV, 2, 37.

que ya no podían sustentarse con la agricultura no podían tampoco ser absorbidos por una industria y un comercio decadentes. Ni siquiera sucedió que la concentración de la propiedad rural sirviera para mejorar los métodos de producción; los ricos se limitaban a emplear sus beneficios en cumplir con las obligaciones financieras que les imponía la ciudad, atesorando el resto. Masas populares empobrecidas y dependientes de las liberalidades del Estado y ricos resentidos contra este fueron el resultado de toda esta situación [3].

A comienzos de la guerra se encontraba entre la aristocracia ateniense a un buen número de partidarios sinceros del régimen de Pericles más otros muchos nobles que, aun disintiendo en determinados puntos, encontraban en la colaboración ventajas personales y halago para su patriotismo. Los pequeños propietarios seguían también al régimen, por más que en la cuestión religiosa sobre todo representaran un punto de vista más tradicional. Pero cuando Pericles fundó su estrategia en esperar el desgaste del enemigo, al cual se abandonaba la campiña del Atica para arrasarla, desequilibró con ello la balanza y puso frente a su política a la clase campesina. Conocemos por Tucídides la impopularidad de esta política, que le llevó incluso a ser destituido como estratego y multado [4]; y por Aristófanes [5] el pacifismo de los campesinos, que preferían entenderse con los lacedemonios, aunque fuera cediendo en muchos puntos, y dedicarse al disfrute de la vida. La política imperialista, que favorecía a los comerciantes e industriales y al pueblo marinero no les decía nada; y no veían necesidad, en nombre de un patriotismo que juzgaban desenfocado, de renunciar a todo el ideal de abundancia y vida cómoda inculcado por el propio Pericles. Su espíritu militar había decaído en virtud de esta misma vida y del descuido en que Atenas, enamorada de su marina, tenía a su infantería [6].

Nicias sacó las consecuencias de toda esta situación cuando logró en el año 421, tras superar las dificultades puestas por los jefes del partido popular, firmar con Esparta la paz que lleva su nombre. Paz inestable porque la guerra había creado odios demasiado profundos y porque la aventura imperialista seguía tentando grandemente a Atenas. Cuando la guerra se reanudó y se produjo la grave catástrofe de la frustrada conquista de Sicilia en el año 413, las cosas fueron de mal en peor. Los aristócratas más exaltados rompieron con la democracia franca-

[3] Cf. sobre todo esto Claude Mossé, *La fin de la démocratie athénienne*, París, 1962, pp. 26 ss., 147 ss.; Ehrenberg, *ob. cit.*, pp. 71, 172 ss.
[4] Tucídides, II, 65.
[5] *Acarnienses, Paz*, etc.
[6] Cf. Pseudo-Jenofonte, *Ath. Res.*, 2, 1.

mente llegando a la revolución e imponiendo un régimen abiertamente oligárquico, primero en el año 411 y luego, al fin de la guerra, en el 404. Se hicieron sospechosos de preferir la derrota de Atenas con tal de que de ella resultara un régimen favorable para ellos; y es claro que en el año 411 iniciaron inmediatamente negociaciones con Esparta y en el 404 solo con ayuda de esta se instalaron en el poder. En cuanto a los campesinos, que ocupaban, si se puede hablar así, el «centro», su resentimiento les movió a unirse a los aristócratas y hacer así posibles tanto el régimen oligárquico de los 400 el año 411 como el tiránico de los Treinta el 404; bien que acabaron por romper con ellos en ambas ocasiones, logrando el año 411 la institución de la constitución más moderada que daba derechos a 5.000 ciudadanos (las clases propietarias) y llegando el 403 a una lucha abierta con los Treinta. Terámenes, el jefe de este grupo moderado, fue el que hizo la paz con Esparta, siendo luego una víctima de los Treinta.

En el otro extremo, las clases populares y sus dirigentes se hicieron cada vez más intransigentes. Ejerció un efecto nefasto la separación de responsabilidad y autoridad: tras Pericles los personajes verdaderamente influyentes eran los demagogos o jefes (efectivos, no nombrados) del partido popular, que como elementos al margen de la constitución eran irresponsables de las medidas que a su instigación declarada u oculta se tomaban, aunque no por eso quedaran a salvo del odio de sus enemigos, que se deshicieron de Hipérbolo por el ostracismo, de Androcles por asesinato, de Cleofón con una condena a muerte con un pretexto ajeno a las verdaderas razones. En cambio, los estrategos tenían que ejecutar una política con la que con frecuencia no estaban de acuerdo y vivían aterrorizados por el miedo a las decisiones de la Asamblea; el caso más flagrante es el de Nicias dirigiendo mal de su grado la expedición contra Sicilia [7]. No se acepta hoy generalmente que los demagogos atenienses posteriores a Pericles fueran tan corrompidos personalmente como sus antagonistas pregonaban [8]; ni se les puede negar valor y decisión al servicio de la que creían era la causa de Atenas, a la que ofrendaron todos ellos su vida. No es menos cierto que, al perseguir con completa decisión la política imperialista, que favorecía al pueblo sin tierras y a las clases mercantiles e industriales a las que ellos mismos pertenecían, provocaron una grave escisión con las clases campesinas y aristocráticas, no solo perjudicando sus intereses, sino también rompiendo la colaboración para el

[7] Sobre su miedo al pueblo, cf. Plutarco, *Nic.*, 4 ss.

[8] Sobre Cleón, cf. T. A. Dorey, «Aristophanes and Cleon», *Greece and Rome*, 3-4, 1956-57, pp. 132-39.

gobierno de la ciudad tal como la simbolizaba la reunión en la persona de Pericles de las cualidades de noble, estratego y jefe del partido popular. Tampoco se les puede liberar de los calificativos de fanáticos y obcecados cuando desaprovecharon ocasiones de hacer la paz en circunstancias muy favorables para Atenas —Cleón rechazó las propuestas espartanas el año 425, tras la capitulación de Esfacteria, y Cleofón el 410, tras la gran victoria ateniense en Cízico—; los jefes moderados Nicias y Terámenes hubieron de hacer esa misma paz en circunstancias ya más desfavorables en los años 421 y 404.

Esto no es echar todas las culpas sobre los hombres del partido popular, pues en circunstancias como estas la evolución desintegradora se realiza siempre por una serie de golpes y contragolpes. Lo que no ofrece duda es que la política imperialista desencadenó este proceso, por lo demás larvado desde el principio, de una desintegración progresiva en la cual cada uno de los grupos enfrentados llegó a preferir sus propios intereses a los de la comunidad.

El capítulo de agravios mutuos es difícil que nos lleve a conclusiones claras a favor de unos u otros. Los ricos se quejaban amargamente de que el peso de la guerra recaía sobre todos ellos, en cuanto que perdían sus posesiones y estaban sometidos a εἰσφοραί o imposiciones directas, más costosas liturgias o prestaciones. Se quejaban también de la justicia de clase, dictada por la Heliea o tribunales populares, que trataban de llenar las arcas estatales de donde salían los salarios de los jueces mediante injustas confiscaciones; del terror ejercido por los sicofantas o delatores; de la corrupción de la vida pública; de la insolencia de los hombres de la Asamblea y la Heliea, tiránicos y deseosos de adulación [9]. No cabe duda que tenían una buena parte de razón. Pero no es menos cierto que la presión fiscal era en definitiva no demasiado grande, en términos generales [10], y que hay que acusar a la aristocracia ateniense de no haber asimilado la idea de que una comunidad debe ponerse al servicio de todos sus miembros. Las confiscaciones abusivas parecen no haber sido sino excepcionales, en momentos de apuro [11], y por lo demás, a ellas acudieron igualmente los treinta tiranos, confiscando los bienes de los ricos industriales demócratas [12]; y a exacciones ilega-

[9] Sobre la justicia de clase, cf., por ejemplo, Lisias, XXX, 22; XXVII, 1; IX, 11; Aristófanes, *Ep.*, 1358-61. Sobre los sicofantas, infinitos pasajes de Aristófanes, Lisias, etc. Sobre la insolencia y corrupción de los oradores y demagogos, Aristófanes, *Eq.*, 45, 181, 218, 256, 315, 438; *Eccl.*, 206; *Pax*, 444, 545; etc. Sobre la cobardía y disposición tiránica del pueblo, *Ach.*, 491; *Eq.*, 1111, 1330, 1350; *Vesp.*, 587, etc.

[10] Cf. Jones, *Athenian Democracy*, p. 56 s.

[11] Jones, *ob. cit.*, p. 59.

[12] Lisias, XII, 6.

les contra los aliados hubieron de acudir, llevados por la fuerza de las circunstancias, tanto Alcibíades, hombre de una línea política dudosa, como un demócrata cual Conón. La guerra todo lo envenenaba y hacía más duras las presiones sobre los ricos, que a su vez reaccionaban contra los demagogos y el pueblo en general por sus decisiones a veces catastróficas o partidistas; por su sentido, a veces ridículo, aunque comprensible, de la propia importancia, derivado de su poder [13]; por la naturalidad con que el pueblo veía la ayuda que recibía del Estado, que los ricos consideraban como incitación a la holganza y robo descarado a su propio bolsillo [14]. Reaccionaron, en suma, alejándose cada vez más del ideal democrático [15]. El pueblo, en tanto, llegó a ver en cada noble un conspirador y soñaba con conjuraciones y tiranos [16]. Las posibilidades de cooperación y la confianza recíproca tendían a romperse.

Resultaba normal que la democracia de tipo pericleo tendiera a radicalizarse y que, a partir de la igualdad legal, se persiguiera, en definitiva, la igualdad económica gracias al voto de la mayoría, que colocaba precisamente a sus hombres en el poder. Es un proceso que hemos conocido en nuestra historia contemporánea en forma aproximadamente paralela; en Grecia las masas populares buscaron cada vez más esa igualdad sin las restricciones impuestas por el equilibrio de la construcción periclea [17], lo que provocaba inevitablemente graves tensiones con las clases acomodadas. Pero lo más grave es que ese proceso coincidió con la guerra, y con una guerra perdida, que hizo ya definitivamente imposible el acuerdo entre unos y otros. Ambos bandos creyeron lícitos muchos procedimientos reprobables y se atribuyeron otros que solo esporádicamente se utilizaron. En definitiva, el *aidós* o respeto del pueblo se transforma en envidia y odio; el *éleos* o buena disposición de los ricos, en resentimiento contra toda ganancia de las masas e incomprensión para las mismas.

La escisión llevó a Atenas a una guerra civil, larvada unas veces y abierta otras, que se doblaba con la guerra contra los

[13] Cf. Aristófanes, *Vesp.*, 548 ss. (también *supra*, p. 396, sobre la *Constitución de Atenas*, del Pseudo-Jenofonte).

[14] Cf. *supra*, p. 285.

[15] Pero son exageradas indudablemente alegaciones como las de Cármides en Jenofonte, *Mem.*, IV, 29 ss., de que el pobre en Atenas tiene muchas más ventajas que el rico. Solo ve los inconvenientes de este y no los del primero.

[16] Cf. Aristófanes, *Aves*, 1074; *Vesp.*, 417, 545; *Eq.*, 618, etc.

[17] Cf. R. von Pöhlmann, *Gesch. der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, Munich, 1925$_3$, I, p. 293 ss.; y, entre otros textos, Aristóteles, *Polit.*, 1280 a. Las utopías aludidas en p. 388 tienen este fundamento profundo.

enemigos de fuera. Hablando *grosso modo* los bandos enfrentados son los de los pobres y los ricos: que debajo de la lucha de los partidos hay un fundamento económico es reconocido por los teóricos antiguos, cual Platón y Aristóteles [18]. La antinomia entre los ideales de la política interior y la exterior de que hemos hablado, se reduce ahora, pero no en el sentido de extender a la segunda los principios cooperativos, sino en el de aplicar a la primera los de la moral agonal en forma de defensa pura y simple de los intereses del grupo, con perjuicio para los de la colectividad. La revolución oligárquica del 411 no se hizo sin coacciones y crímenes de las *heterías* o sociedades secretas aristocráticas; posteriormente los oligarcas extremistas y los moderados estuvieron a punto de llegar a las manos y más tarde, cuando se restauró la democracia radical, hubo una dura represión, con destierros, confiscaciones, privación de derechos, etc., y ello no solo contra los extremistas, sino también contra los moderados [19]. La nueva constitución oligárquica (régimen de los Treinta) que se estableció tras la capitulación ante Esparta (lograda por Terámenes después de una campaña de coacciones que culminó en el asesinato legal de Cleofón), se impuso con ayuda de Lisandro, el general espartano victorioso, y, tras unos comienzos más moderados, acabó desencadenando una verdadera campaña terrorista contra sus enemigos. Solamente a 3.000 ciudadanos se reconocieron derechos políticos. Es sabido que a los pocos meses los innumerables desterrados regresaron y lograron el derrocamiento de los llamados Treinta tiranos después de conquistar la fortaleza de File, provocar una lucha en Atenas entre extremistas y moderados y llegar, finalmente, a un acuerdo con estos últimos. Acuerdo basado en la amnistía que aseguró una posibilidad de vigencia a la democracia en el siglo IV, pero que no siempre se cumplió; basta ver la colección de discursos de Lisias, entre los que abundan las acusaciones contra los que participaron en los regímenes oligárquicos anteriores y las defensas de estos. El mismo proceso de Sócrates tiene un fondo político de esta naturaleza, aunque es a la vez el proceso de toda la Ilustración en cuanto políticamente indeseable. Lanza una luz muy dura sobre la democracia que se restaura ahora, que Platón considera por ello tan detestable como la democracia anterior y la tiranía de los Treinta [20].

Son razones de conveniencia, en definitiva, económica, las que enfrentan así a los partidos atenienses. Nada mejor para conocer el espíritu partidista griego, junto con algunos textos

[18] Cf., por ejemplo, Platón, *Resp.*, 550 c; Aristóteles, *Polít.*, 1279 b, 1290 b, 1291 b, 1310 a, 1315 a, etc.; y Pöhlmann, *ob. cit.*, pp. 236 y 251 ss.
[19] Cf. Hignett, *ob. cit.*, p. 280 s.
[20] *Epist. VII*, 324 c ss.

de Tucídides que hemos de citar y los del Pseudo-Jenofonte que ya estudiamos, que una ojeada a la colección de discursos de Lisias y otra a la colección teognídea. Lisias reconoce directamente que cada uno apoya el régimen político que le conviene y que es una cuestión que nada tiene que ver con la naturaleza de cada cual [21]. El principio de «lo conveniente», que hemos encontrado en los teóricos, aunque solo se desarrollaba con consecuencia en lo relativo a la política exterior, aparece así aplicado a la interior. Por supuesto, este principio era aplicable no solo a los dos partidos que polarizaban la opinión. Hemos visto que al lado de los oligarcas extremistas estaban los campesinos y gentes acomodadas que servían como hoplitas y que, en su resentimiento, les apoyaron en ocasiones, aunque acabaron siempre por chocar con ellos; buscaban la paz y la restitución de su antigua forma de vida. El partido popular, de otra parte, aunque constituido en líneas generales por «los pobres», contaba en sus filas a ricos comerciantes e industriales que favorecían la política imperialista: de esta clase salieron demagogos como Cleón, Lisicles, Hipérbolo, Cleofón. Pero el lema de «lo conveniente» tiene aún una mayor vigencia, puesto que posibilita las alianzas ocasionales de fuerzas completamente diferentes. Cuando en el año 417 el demagogo Hipérbolo intenta deshacerse mediante el ostracismo de uno de los dos grandes rivales, Nicias y Alcíbiades, provoca una maniobra de estos que unen los votos de sus partidarios para ostraquizar al propio Hipérbolo. Posteriormente, toda la campaña contra Alcibíades, el año 415, bajo la acusación de haber mutilado los Hermes de la ciudad y de haber parodiado los misterios, se forja por la coincidencia momentánea de intereses entre algunos grandes propietarios rurales y ciertos demócratas celosos de Alcibíades, aprovechando unos y otros los sentimientos religiosos de la masa ateniense [22]. El, a su vez, juega con los partidos y los partidos juegan con él según sus cambiantes intereses, según hemos de ver más detenidamente. Y tenemos testimonios, de otra parte, de cambio de partido por cuestión de intereses: Lisias [23] y Aristófanes [24] se quejan de los demócratas enriquecidos que se hacen enemigos del pueblo.

Pero veamos más de cerca el panorama que nos presentan los discursos del orador aludido. Ya hemos dicho [25] que su manera de argumentar se pliega a la oportunidad de cada caso, con completa despreocupación del fondo de la cuestión tratada, aunque

21 Lisias, XXV, 8.
22 Cf. J. Hatzfeld, *Alcibiade*, París, 1940, p. 158 ss.
23 XXVIII, 7.
24 *Plut.*, 553.
25 Cf. p. 405.

él sea un convencido demócrata. Aquí no es esto lo que nos importa, sino utilizar los discursos como simples testimonios.

A este respecto son los más interesantes aquellos en que se acusa a los partidarios del régimen de los Treinta, a los seguidores de Terámenes y a los simples neutrales; aunque también en los que los defienden hay datos significativos. Así, por ejemplo, el discurso XII *Contra Eratóstenes* sostiene la tesis de que no existen diferencias dentro del bando oligárquico: Terámenes y los demás disputan por simple deseo de mando, no por interés de la ciudad [26]; resulta curioso observar que Tucídides, tan favorable al régimen propugnado por este el 411, atribuya igualmente a ambición personal su actuación [27]. En el discurso en cuestión, Lisias coacciona gravemente a los jueces pidiéndoles ira en vez de piedad y haciéndoles ver que una absolución significaría que pertenecen al bando oligárquico [28]. Tesis parecidas se defienden en los discursos XIII y XIV: en el primero se afirma que toda la actuación de Terámenes está dirigida a la ruina de los demócratas y aunque el mal que causó a estos fuera involuntario, exige venganza [29]; en el segundo se excita a la venganza contra Alcibíades, hijo, por haber sido su padre enemigo de la ciudad [30]. Las posiciones neutrales e intermedias se hacían así imposibles. El discurso XVIII nos presenta la tragedia de la familia de Nicias, que había militado en el partido aristocrático, pero sin salirse de la constitución de Pericles: su hijo Nicerato fue muerto por los Treinta e igual su hermano Eucrates; el otro hermano, Diogneto, se exiló al restaurarse la democracia el año 410, pero no tuvo cargos bajo los Treinta ni colaboró con los espartanos hasta firmarse la paz; pues bien, el discurso se refiere a un intento de confiscación de los bienes de los dos hijos de Eucrates, recogidos por Diogneto, tras la restauración democrática del 403. En el discurso XXVI se rechaza como una ingenuidad del pueblo el decreto de amnistía y el haber concedido a los aristócratas el derecho a ser jueces y participar en la Asamblea [31]. La neutralidad es juzgada traición para los dos bandos [32], pura búsqueda de la seguridad [33]: que Filón sea miembro del Consejo cuando gobierne su partido, concluye el orador refiriéndose a un personaje en esta situación [34]. Pero no es solo Lisias el que habla en estos términos, sino que lo que hace es expresar

26 Lisias, XII, 51 ss.
27 Tucídides, VIII, 89.
28 *Loc. cit.*, 90.
29 Lisias, XIII, 52.
30 XIV, 40.
31 Lisias, XXVI, 2.
32 XXXI, 13.
33 XXXI, 6, 9.
34 XXXI, 14.

un estado de espíritu muy extendido [35] y que llevó a casos como el de Polístrato, a quien los oligarcas obligaron a ser uno de los 400 y luego fue multado por los demócratas [36].

De igual forma que la mentalidad aristocrática tradicional calificaba de «buenos» (ἀγαθοί) a los nobles y «malos« (κακοί) a sus oponentes, ahora se llega a una formulación contraria. Para ello ha tenido que intervenir todo el proceso mediante el cual la «virtud» se desligaba de la herencia y un segundo proceso que lleva a considerar que las virtudes tradicionales de patriotismo, *sophrosyne,* etc., se encuentran precisamente en los demócratas. Se recordará que la teoría democrática atribuía a este régimen el lema de la *sophrosyne* frente a la *hybris* de la tiranía: ahora, al escindirse la sociedad ateniense en dos partidos, cada uno de ellos atribuye al otro las cualidades del tirano y al propio las que tradicionalmente constituyen motivo de elogio. El acuerdo de amnistía debe referirse solo a los «buenos», según la caprichosa interpretación de un discurso de Lisias [37]; quiénes son para el orador los «buenos» y «malos» se deduce claramente de otro pasaje [38].

Todos estos puntos de vista no son incompatibles con los que otras veces se registran de que cada cual sigue simplemente el partido que le conviene. Y son contestados abiertamente por los personajes que en otros discursos se defienden de acusaciones de hostilidad a la democracia. En el discurso XXV, por ejemplo, se nos dice que los Treinta castigaron efectivamente a gente que no lo merecía y no solo a los políticos corrompidos, como ellos pretendían; pero que hubo en Atenas gente honrada no atacada por ellos y hubo sicofantas entre los demócratas exilados. Para este orador los demócratas exaltados son iguales que los oligarcas: se enriquecen privadamente y no aportan más que rencor en vez de concordia; en resumen, la injusticia de los oligarcas trae la democracia y la sicofantía de los demócratas, la oligarquía [39]. Análisis, por cierto, bien próximo a los de Platón y Aristóteles. Y coincidente también con la condenación de Tucídides del ambiente partidista que lleva a una completa inversión de valores [40], haciendo considerar lícito todo lo que favorezca al partido. Y con tantas manifestaciones de Aristófanes [41].

De todas formas, hay que reconocer que las llamadas a la concordia, dentro de este ambiente, no siempre son sinceras.

35 Cf. Tucídides, III, 82.
36 XX.
37 XXVI, 16.
38 XXXI, 30.
39 XXV, 18, 27, 29, 30.
40 Tucídides, III, 82.
41 Cf., por ejemplo, *Ran.*, 359 ss.

Sabemos ya que la idea de la concordia (ὁμόνοια) estaba en el centro mismo del pensamiento democrático desde Esquilo y Pericles. Pero suponía una recíproca ayuda en lo material y espiritual y recíprocas concesiones; más concretamente, una contribución de los ricos a la elevación del pueblo y el respeto de este a las clases acomodadas. Resulta dudoso que las llamadas a la concordia por parte de los defendidos por Lisias que se habían comprometido más o menos con los oligarcas sean en muchos casos otra cosa que expedientes de ocasión para salir de un mal paso aprovechando un lema que sonaba bien [42]. En definitiva, se trata en esta época de un lema conservador, que busca restablecer un *statu quo* que la dinámica interna de la democracia tendía a alterar, aparte ya de todos los abusos que los demócratas cometieran. Lleva en definitiva a la democracia restaurada del siglo IV, que posibilitó una cierta recuperación económica, pero fue incapaz de abandonar los planteamientos del siglo V y de producir una mejora en la vida política y económica [43].

Por parte de los ricos el fanatismo partidista fue no menor que el de sus rivales. Lo hemos visto ya en la *Constitución de Atenas* del Pseudo-Jenofonte, anterior a la guerra del Peloponeso. Cuando esta acabó por romper la colaboración entre los nobles y el pueblo, la cosa se agravó más y más. En los hechos, degeneró en el terrorismo que ya hemos descrito y en la traición de tantos aristócratas que huyeron a Decelia a refugiarse junto a los espartanos y conspiraron para entregar su ciudad. En las manifestaciones escritas, donde mejor se echa de ver es, aparte del Pseudo-Jenofonte, en la colección de elegías transmitidas bajo el nombre de Teognis y que en realidad es una antología de toda la elegía del siglo V [44]. Los poemas son uno a uno difíciles de fechar y muchos de ellos los hemos aducido ya para documentar la mentalidad tradicional de la aristocracia; otros los citaremos más adelante al hablar de su desmoralización. Ahora queremos referirnos a aquellos que recogen el odio al pueblo expresado en los tonos más crudos. Muchos de estos poemas provienen sin duda de la Atenas de la época que nos ocupa, aunque se insertan naturalmente en el contexto de otros anteriores procedentes del ambiente de las luchas civiles en la Méga-

[42] La concordia la reclaman personajes de este tipo en Lisias, XXV; Andócides, *Mist.*, 107 ss., etc. A veces se reconoce que el noble colabora con el pueblo por miedo a este simplemente, para que sus servicios le sean útiles si tiene un proceso (Lisias, XV) o, al menos, por el honor que de ello obtiene (Tucídides, VIII, 73).

[43] Pero cf. p. 443 sobre la continuación del ideal puramente democrático de la «concordia» y sobre su nueva interpretación como programa de unión nacional contra los oligarcas (en Lisias, XXXIV).

[44] Cf. mis *Líricos griegos*, II, Barcelona, 1959, pp. 95-145 («Introducción a Teognis»).

ra de Teognis. Se trata de una situación muy general, que halla reflejos también, en el siglo V y el IV, en las sangrientas guerras civiles de Corcira, de Siracusa, de Esparta y de tantos lugares más.

En la colección teognídea el tema del amigo, esencial en toda moral aristocrática, se hace obsesivo: es el espíritu que crea las *heterías* o sociedades secretas que tan decisivas fueron en la vida política de Atenas. Al tiempo, son frecuentes los lamentos por la infidelidad de los amigos, por las vergonzosas alianzas matrimoniales de nobles y plebeyos [45]. Y, sobre todo, se predica ya la licitud de todos los medios para satisfacer la venganza [46], cuyo deseo se expresa en los términos más crudos [47]. Es un estado de guerra civil el que aquí se trasluce: la parte de razón que pueda tener cada bando se transforma para él en la razón absoluta, que todo lo justifica y ni siquiera repara en lo que así pierde la colectividad.

En Atenas en conexión con la guerra del Peloponeso y en otras ciudades en ocasiones diferentes se llegó así a una ruptura de la integración de la Sociedad que preconizaba el sistema democrático. Razones de tipo económico, derivadas de las consecuencias de la guerra o que, en otras ocasiones, favorecían una política de clase, fueron parte importante en este naufragio en Atenas y en otros lugares. Pero no podemos olvidar que con ello no se hace más que continuar un proceso que ya estaba en curso en el siglo VI: la democracia es un paréntesis que intenta una solución a los antagonismos internos de la ciudad. Tampoco hay que olvidar que la guerra del Peloponeso fue una consecuencia de la política imperialista —consecuencia no buscada por Pericles, ciertamente— y que esta política imperialista está en íntima conexión con las exigencias de la idea democrática cuando arraiga en un Estado con una economía deficiente.

Los acontecimientos empujaron a las facciones hostiles a un encadenamiento de golpes y contragolpes y debajo de ellos latía la incomprensión de cada bando para las posiciones del adversario. Esta incomprensión habría quizá podido ir cediendo en otras circunstancias; esta es la tarea que intentó llevar a cabo la democracia. Ahora se hizo imposible. No podemos prescindir de la Historia e imaginar lo que podría haber ocurrido si hechos inesperados como la muerte de Pericles y la peste del año 429 no hubieran sucedido. Al exponer la obra de este estadista ya vimos los riesgos que su intento implicaba; pero no podemos asegurar que el fracaso fuera inevitable. Es claro, eso sí, que la

45 Teognis, 73 ss., 87 ss., etc.
46 Teognis, 309 ss., 363 s.
47 341 ss., 351, 846 ss.

base económica de Atenas era inadecuada para lograr toda una elevación masiva de la Sociedad; la empresa, siempre difícil, lo era entonces mucho más aún. Aparte están todos los riesgos de otra índole que siempre pueden acecharla. La democracia ateniense no despliega todas las posibilidades que esta ideología ofrece sobre una plataforma económica más estable y contando con una mayor adaptabilidad de los interesados en el juego político y económico. Muestra, eso sí, muchos de sus riesgos y muchos también de sus éxitos, pues la guerra civil ateniense dejó intactos muchos de los valores recién descubiertos, sobre todo los que se refieren al hombre individual, así como la posibilidad de existencia del régimen como tal en otras circunstancias. Ya hemos visto, de otra parte, que los ideólogos fueron más lejos que la política práctica.

2. *Otros aspectos de la desintegración de la sociedad.*

El principo de lo «conveniente» (συμφέρον) hemos visto que jugaba ya un gran papel en la teoría política de la democracia de tipo perícleo. Pero existía la convicción de que la conveniencia individual coincidía con la general de la ciudad. De ahí el ideal mixto de Pericles, que unía el trabajo privado y la dedicación pública, la ilustración y el valor militar, el planeamiento racional y la pasión del patriotismo, la libertad y la autoridad. A costa, a veces, de mantener elementos tradicionales de origen prerracional dentro de un sistema que quiere ser absolutamente racional, y buscando una homogeneidad cultural y económica dentro, desde luego, de ciertas limitaciones.

No solo la especulación de los teóricos, de que nos ocupamos en el capítulo precedente, sino también la dura experiencia de los años de la guerra, probó a la saciedad que, al menos de momento, los intereses de los individuos y las clases sociales eran separables de los de la comunidad. La política de los aristócratas, los pequeños propietarios rurales, los grandes comerciantes e industriales, las masas urbanas, hemos visto que se movía por intereses de cada uno de estos grupos y que estos intereses posibilitaban cambiantes alianzas o enfrentamientos. Igual comportamiento siguieron individuos como Alcibíades o Frínico, que conforme a las ambiciones que sentían o los peligros que les amenazaban en cada momento colaboraron con unos u otros grupos políticos. En suma, se vio claramente que los intereses particulares podían diferir de los de la comunidad y se actuó de acuerdo con los primeros desentendiéndose de los segundos. E, igualmente, los valores cuya compatibilidad trabajosamente buscaba

Pericles se disociaron con frecuencia, sobre todo en el sentido de seguir los propios del individuo frente a los exigidos por la idea de la comunidad. Otras veces se crearon alianzas extrañas, como la unión de pensamiento tradicional y desmoralización sofística que hemos visto en Aristófanes; o dudas íntimas como las que hemos encontrado en Eurípides.

El influjo de los distintos tipos de moral y de ideología sobre la sociedad ateniense nos ha de ocupar en breve. Pero conviene anticipar que en este caso la desintegración de que hablamos consiste en crear una mentalidad incompatible, en definitiva, con la idea de la democracia y la comunidad cívica, no en enfrentar clases o partidos por razones ideológicas. Los partidos de intereses defienden intereses; también hay diferencias de ideas, pero solo en lo relativo a los problemas centrales del Estado y la Sociedad, es decir, esencialmente, al dilema de si toda la población ha de contar igualmente en la vida nacional o ha de continuar habiendo un grupo privilegiado. En cambio, puede decirse que ningún partido aparecía aliado a una concepción particular en la lucha entre los antiguos y los nuevos valores. Por ejemplo, la religión y aun la superstición tradicionales tienen fervientes partidarios en todas las clases de la Sociedad: en su nombre se logran mayorías para condenar a los amigos de Pericles el año 432, a Alcibíades el 415 y a Sócrates el 399. El ideal de la *sophrosyne* y la justicia era predicado desde luego por los aristócratas, aunque los Treinta dieran una interpretación muy particular de estas virtudes, pero también por los demócratas. El ideal mixto, mezcla de *sophrosyne,* valor e inteligencia, continúa siendo el encomiado por todos: cf., por ejemplo, en Lisias, el retrato que de sí pintan ante la Heliea el noble «amigo del pueblo» Mantiteo[48] y el inválido defendido en el discurso XXIV [49] y los retratos inversos de nobles a los que se persigue como Agorato [50] y Alcibíades el joven [51]. En Tucídides, Eurípides y Aristófanes hemos encontrado ya testimonio de este ideal, que continuaba teniendo vigencia oficial en todas partes, aunque en momentos críticos o cuando se miraba al fondo de las cosas se aceptaba la existencia de una verdadera inversión de valores en determinados ambientes. Ambientes que, hemos de verlo, lo mismo se encontraban entre los aristócratas que entre las masas populares. En todas partes abundaba la mezcla de valores, la hipocresía y el utilizar el acatamiento de la fe y las normas tradicionales como un arma

[48] Lisias, XVI, 10 ss.
[49] Lisias, XXIV, 11 ss.
[50] XII, 65, etc.: le acusa de traición, sicofantía, adulterio, esclavizar sin derecho, etc.
[51] XIV, 25, etc.: le acusa de tratar con heteras siendo efebo, dedicarse al vino y al juego, haber cometido traición.

política de defensa o ataque. Así un hombre como Nicias, mediocre, pero fiel a los cánones más tradicionales y conservadores en materia de religión y *sophrosyne*, pudo ser utilizado mucho tiempo como jefe del partido aristocrático, pues su nombre resultaba inatacable y cubría de paso mucha mercancía fraudulenta [52].

De haber una escisión entre grupos por motivos ideológicos, es la que se perfila en la primera parte de la guerra del Peloponeso entre la generación educada en la época de Pericles y la más joven. Las comedias de Aristófanes están llenas de este contraste entre los viejos respetuosos de la antigua religión y las antiguas normas y los jóvenes tocados por la nueva sabiduría, que consideran antiguallas todo elemento limitativo [53]. Este es el tema, sobre todo, del *agón* entre el razonamiento injusto y el justo en las *Nubes* y de la oposición, en las *Avispas*, entre Bedelicleón y Filocleón (donde, por incongruencia cómica, el joven representa el papel del viejo). Los jóvenes critican la falta de capacidad de discurrir por sí mismos de los viejos, que siguen esquemas puramente tradicionales y restrictivos; los viejos consideran a aquellos ejemplo de desenfreno e inmoralidad (y el poeta les da la razón, aunque, como hemos dicho, esté tocado de igual estado de espíritu). Luego, mediada la guerra, este tema no se repite ya en forma tan obsesiva; evidentemente, la nueva mentalidad ha penetrado en toda la ciudad y se encuentra en individuos de todas las edades y aun combate con la antigua dentro de un mismo individuo.

Querría ahora referirme más de cerca al alejamiento progresivo de los valores tradicionales que Pericles quería hacer compatibles con los nuevos. Y a la decadencia de los más constructivos de estos nuevos valores.

El deseo de gloria y el ideal del valor militar declinan poco a poco; se desea más bien una fama que tiene carácter cívico y burgués y el heroísmo de un Lámaco es ridiculizado por Aristófanes, aunque también lanza sus dardos contra desertores y cobardes. La idea de la paz se hace obsesiva para muchos y, tal cual la describe Aristófanes, significa placer y abundancia y nada más [54]. Los hoplitas atenienses, encerrados en las murallas, temen enfrentarse con los espartanos, como sabemos por Tucídides [55]. Por otra parte, la ayuda del Estado a los ciudadanos, que en un principio tenía por objeto posibilitar la actuación política de las clases menos pudientes, arriesgaba engendrar un parasitismo de estas y un privilegio en el ejercicio del mando.

52 Cf. *infra*, p. 492 ss.
53 Cf. un estudio de la cuestión en Ehrenberg, *ob. cit.*, p. 153 ss.
54 Cf. Ehrenberg, *ob. cit.*, p. 220 ss.
55 Tucídides, IV, 34.

Las catastróficas circunstancias económicas a fines de la guerra del Peloponeso echaban cada vez más sobre el Estado la carga de sostener a la población pobre, y ello mediante un sistema de salarios que no ayudaba a crear riqueza. Tras el fin de la guerra se introdujo el pago a los asistentes a la Asamblea; y la caja del *Teórico*, destinada al pago de la entrada a los espectáculos, pasó a dar ayudas a fondo perdido. Cierto que la política oligárquica de quitar los salarios públicos hacía inviable la democracia y aumentaba la miseria de la población; pero no lo es menos que a partir de un cierto momento se trata ya de pequeños paliativos a la desastrosa situación económica y que el Estado no es capaz de empeñarse en un plan general para salvar la economía. Más todavía, cundió un cierto desdén por el trabajo, desdén que no tenían aún Solón ni Pericles, pero que luego encontramos muy vivo en Aristófanes, por no hablar de los socráticos. El ideal de unir trabajo privado y dedicación pública decayó visiblemente; y los salarios públicos dejaron de ser una ayuda para suplir lo que se perdía en el tiempo empleado al servicio del Estado para convertirse en una especie de limosna [56].

También es interesante lo que sucede respecto a la conducción racional de la política, preconizada por Pericles y luego por teóricos como Tucídides. Los hombres y los partidos, así como la ciudad entera, sucumben a una ola de irracionalismo: el cálculo parece un pretexto de la cobardía y de la falta de decisión para defender los propios intereses. Este estado de espíritu se traduce en las violentas oscilaciones pasionales de la Asamblea, que condena a muerte a todos los militenios y luego los absuelve, se embarca en la imprudente empresa de la conquista de Sicilia y luego deja a la expedición sin su mejor general, Alcibíades, o condena a muerte a los generales vencedores en las Arginusas. La violencia sin piedad de la lucha de los partidos debe ser juzgada desde este mismo punto de vista. La guerra, «duro maestro» [57], tuvo mucha responsabilidad en este proceso. En resumen, queda rota la unión de acción y pensamiento preconizada por la teoría democrática. Desde este punto de vista más que desde el de su supuesta inmoralidad deben ser criticados demagogos como Cleón, cuyo discurso sobre los mitilenios, en Tucídides, es todo un manifiesto del anti-intelectualismo de ciertos ambientes [58], que paradójicamente exalta la *sophrosyne* con-

[56] Los teóricos del siglo IV trataron de buscar salidas a esta situación: Aristóteles, por ejemplo, propugna (*Polít.*, 1330 a) que en su «mejor democracia» el Estado debe dar tierras a los pobres para que puedan vivir de ellas. Cf. *supra*, p. 388 s., sobre otras teorías socializantes.

[57] Tucídides, III, 82.

[58] Cf. Félix M. Wassermann, «Postpericlean Democracy in action: The Mitylenaean Debate», *TAPhA*, 87, 1956, pp. 27-41, y «Thukydides and the desintegration of the Polis», *TAPhA*, 85, 1954, pp. 46-54.

tra la *sophía* o sabiduría: el viejo ideal limitativo es aceptado solo en cuanto se opone a una búsqueda de soluciones prácticas y civilizadas, consideradas contrarias a los intereses del partido popular. Los demagogos siguientes, que nunca actuaron como estrategos, se cegaron ya abiertamente al creer posible todo lo que consideraban deseable para su clientela y desentenderse del problema de si a la larga no era una catástrofe para el pueblo el olvidarse de los intereses del resto de la ciudad.

Finalmente, a la desintegración del ideal de Pericles contribuyen también todos los factores individualistas de que nos hemos ocupado en el capítulo precedente e igualmente los humanitarios. En ellos se encuentra la base de un nuevo progreso del hombre, pero por lo pronto creaban ciudadanos desinteresados por los problemas globales de la ciudad o desesperados de su solución y otros que la consideraban como un marco demasiado estrecho. El moralismo y el humanitarismo están destinados a influir en la política, pero no son en sí una solución política. Y el puro egoísmo que considera tan solo ventajas económicas individuales y que llega a toda clase de conductas de conveniencia es ya francamente un elemento disgregador. Por aquí volvemos al tema de lo «conveniente», que hemos tocado antes: la conveniencia de las clases o partidos se disuelve en última instancia en una serie de conveniencias individuales.

Naturalmente, lo dicho no debe hacer pensar que todos los factores integradores desaparezcan de Atenas en el curso de la guerra. Tampoco son completamente nuevos los desintegradores, como ya sabemos. Pero hay, evidentemente, una alteración del equilibrio anterior que dificulta no ya el desarrollo del programa de Pericles, sino su simple mantenimiento.

3. *El conflicto entre las normas de conducta.*

A todo lo largo de este libro hemos sostenido la tesis de la íntima vinculación de los sistemas políticos con los valores y normas de conducta vigentes en las sociedades respectivas. Vinculación que no es correspondencia exacta, porque cualquier sistema de gobierno exige una selección y una sistematización entre los factores que actúan en su base social.

El período de la guerra del Peloponeso presenta un conflicto de fuerzas políticas y de ideologías contrapuestas. Hemos hablado de desintegración, sin perjuicio de que algunas de las posiciones ahora alcanzadas puedan servir de base para una integración bajo otras circunstancias. También hemos visto que ni siquiera puede llegarse a una reducción exacta entre partidos políticos e

ideologías, como sucedía en la edad precedente. Las ideologías en lucha se encuentran dentro de cada partido y, muchas veces, de cada individuo. Pues bien, la formulación de estas ideologías por los teóricos, según la hemos expuesto en los capítulos precedentes, tiene una base en los diferentes códigos de conducta que existen en la práctica, por más que estos estén a su vez influidos por las nuevas ideologías y que unos y otras tengan íntima relación con el curso de los acontecimientos.

Estos códigos de conducta a que nos referimos son bastante multiformes. Entre ellos se producen, a veces, extrañas alianzas. De una manera esquemática vamos a distinguir cuatro posiciones, haciendo constar que son con frecuencia compatibles entre sí.

1.—La vieja piedad y la vieja *sophrosyne* ejercen aún, pese a todo, una influencia destacada en la vida pública y privada. Ya hemos hecho ver que era siempre posible reunir una mayoría de votos en cuanto se presentaba una acusación de tipo religioso y que lo mismo los cómicos que los oradores argumentan siempre sobre la base de que el ideal de la moderación, sin más, continúa siendo popular. La crítica ilustrada de esta virtud puramente relativa y negativa no impide que el pueblo siga detrás de un personaje como Nicias, carente de todo don de iniciativa y planeamiento racional a la manera de Pericles, y desconfíe instintivamente de todos los innovadores, desde Alcibíades a Sócrates. Incluso un político radical como Cleón defiende en Tucídides el inmovilismo legal y soporta mal la libre discusión, en gracia a esa misma *sophrosyne*. Es cierto que la religión ha sido muchas veces un puro pretexto para lograr decisiones políticas y que la *sophrosyne* puede ser también cobertura de la incapacidad, el miedo o el egoísmo; no lo es menos que este estrato conservador proporciona, a pesar de todo, una cierta estabilidad a la sociedad ateniense. Por ejemplo, conviene hacer notar que toda la esfera de lo criminal continúa íntimamente ligada con la religión, como se ve, por ejemplo, leyendo los discursos de Antifonte: el crimen es impiedad que atrae el castigo divino; cometen impiedad y quedan expuestos a ese castigo los jueces que no condenan al culpable [59]; la ciudad queda manchada si no se persigue al criminal [60]. La idea de la justicia continúa unida a la de la *sophrosyne;* aunque esto la empequeñezca en cierto sentido, le da un firme apoyo contra las tentaciones de los jurados de confiscar los bienes del rico inocente o absolver al culpable por sus beneficios a la ciudad. En esa *sophrosyne* interviene, ciertamente, un cálculo de los beneficios, a la larga, de la ciu-

59 Cf. Antifonte, *Tetr.*, III, 1, 3.
60 Antifonte, *Tetr.*, I, 1, 3.

dad. Por supuesto, el valor militar en defensa de la patria continúa, por lo menos oficialmente, en la cima de las virtudes cívicas. E igual la obediencia a las leyes y magistrados, etc. Sócrates, cuando se niega a huir de la cárcel por estas razones, sigue este código de conducta y se olvida de preguntar por la justicia o injusticia de la ciudad que le condena.

2.—La mentalidad tradicional, centrada en torno al respeto a los imperativos de la divinidad y de la ciudad y de una cierta medida o autolimitación, no carecía de conexiones con la que hemos llamado en otras ocasiones mentalidad premoral. Ambas tienen una vertiente al moralismo y otra al inmoralismo; son el suelo propicio en el que han nacido estas corrientes.

La mente premoral interpreta la justicia como el pago de una deuda; se trata de agradecer favores al amigo de la ciudad y es no menos justo el causar daño al enemigo [61]. Pearson la ha estudiado recientemente bajo el nombre de ética popular [62]; juega también un gran papel en el libro de Adkins ya citado [63]. En su nombre se olvidan las culpas del ciudadano que ha hecho beneficios a la ciudad [64] y se considera justo alegar ante el tribunal como descargo los servicios prestados al Estado [65]. También el tomar la iniciativa en hacerle favores (χαρίζεσθαι) [66]. Este «ayudar al amigo» vale antes que para nadie para el propio interesado y Critón, en el diálogo platónico, calificará de traición a sí mismo y a sus hijos el que Sócrates se niegue a huir de la cárcel: esto no es justo [67]. Así, estas posiciones premorales pueden reforzar la idea de comunidad e integrarse en la mente tradicional de que hemos hablado; pero pueden tener también efectos disgregadores.

Donde esto se ve más claro es cuando se toca el tema de la rotura de un compromiso o del enfrentamiento con la propia ciudad. Mientras lo «conveniente» y lo «justo» coincidían, no existía el problema; pero si se miden las obligaciones por los favores no recibidos o recibidos de un tercero, y se considera esto como justo, se llega fácilmente al inmoralismo de que muchos contratos u obligaciones se pueden romper de acuerdo con la propia conveniencia. En Tucídides tenemos frecuentes ejem-

61 Formulación de Polemarco en Platón, *Resp.*, 332 b.

62 «Popular etics in the World of Thukydides», *ClPh*, 52, 1957, pp. 228-242, y el libro *Popular ethics in ancient Greece*, Stanford, 1962.

63 Cf. sobre todo caps. X y XI.

64 Tucídides, II, 42 (discurso de Pericles).

65 Lisias, XXV, 13, etc. Pero los oponentes no admiten este punto de vista; cf. *supra* y Lisias, XII, 38, etc.

66 Cf. Pearson, p. 189.

67 *Crit.*, 45 b. Sócrates, en cambio (48 b), califica de justo el obedecer pura y simplemente a la ciudad, posición que hemos calificado de tradicional y que es igualmente premoral.

plos de este modo de argumentar: es el de los beocios cuando quieren liberar a los espartanos de todo compromiso y toda ley moral con relación a los plateenses porque estos se han aliado con Atenas [68]; el de Brásidas cuando incita a las ciudades de Tracia a hacer traición a Atenas con el pretexto de que deben retribuir el favor que él les presta al venir a liberarlas [69]; el de Alcibíades cuando justifica su traición a Atenas por los daños de ella recibidos [70]. Se trata aquí ya de una excusa hipócrita, como en el caso de Jasón en la *Medea* de Eurípides cuando pretende justificar su abandono de la heroína con el favor que hace a sus hijos y el bien que ha significado para ella misma el venir a Grecia [71].

La mentalidad premoral suministra, pues, un cierto apoyo al inmoralismo, que no hace más que sistematizarla al quitar los contrapesos que en esa misma mentalidad premoral, incoherente como tal, existían. Pues esa relación entre favor y correspondencia puede llevar también a la fidelidad más allá de lo que es justo: recordemos la posición de Sócrates o, si se quiere otro ejemplo, un pasaje de la *Anábasis*. Clearco, el jefe de los mercenarios del príncipe persa Ciro se da cuenta en un momento dado de que la expedición en que le acompaña no es aquella para la cual se había comprometido, sino una campaña para derrocar a Artajerjes del trono de Persia. Pues bien, Clearco no argumenta que el contrato está roto y, por tanto, él queda libre de obligaciones, sino que vacila entre dos fidelidades, la que debe a sus tropas y la que debe a Ciro, que le ha obligado con su amistad y sus regalos. Y decide dejar a sus soldados en libertad de decidir y hacer personalmente lo que ellos quieran, pero añadiendo que no sabe si lo que está haciendo es justo [72].

Los valores premorales de que estamos hablando son los mismos a que nos hemos referido ya múltiples veces y que eran sancionados con el adjetivo de lo «hermoso» (καλόν) por oposición a lo «feo» (αἰσχρόν). En realidad el deslinde con la posición estrictamente moral no era claro. Existían vacilaciones, sobre todo, respecto a la definición de lo «justo» y a su solo ocasional enfrentamiento con lo «conveniente» o, por el contrario, su identificación con él. En capítulos anteriores hemos observado cómo en diversos autores, sobre todo en Sófocles y Eurípides, los términos de lo «hermoso» y lo «feo» están ya parcialmente moralizados; «feo» es el fracaso, pero también la conducta injusta, en alguna ocasión incluso aunque vaya acompañada por el éxito.

68 Tucídides, II, 63.
69 Tucídides, IV, 86, etc.
70 Tucídides, VI, 89 ss.
71 Eurípides, *Med.*, 547 ss.
72 Jenofonte, *An.*, I, 3, 2.

Hay que admitir que lo mismo le ocurría a la moral popular, que vacilaba entre juzgar una conducta por el criterio de la mera conveniencia o por su relación con una serie de juicios de valor ya establecidos; aunque rehuía, en general, todavía desligar el juicio sobre una acción del resultado de la misma. Instintivamente se aferraba a la identificación de lo «hermoso» (aprobado socialmente) con lo «justo» (moral en sí) y lo «conveniente»; los desajustes producían un estado de inseguridad en el uso de los vocablos, inseguridad de la cual lo mismo podía salir una interpretación inmoralista que una moralista.

Sin esta base popular es incomprensible el moralismo euripídeo, del que ya hablamos, y mucho más el socrático-platónico. En el *Gorgias*, primer manifiesto del moralismo puro, toda la argumentación de Sócrates frente a sus oponentes se basa, en efecto, en el análisis del término αἰσχρόν «feo», a partir del cual se argumenta por antítesis sobre el καλόν «hermoso». Efectivamente, Gorgias y Polo reconocen, apoyándose en el modo ordinario de pensar, que si hacer la injusticia es más «conveniente» (ἀγαθόν, συμφέρον) que sufrirla, es, en cambio, más «feo» (αἰσχρόν). O sea, que este término encierra un juicio moral, separable de la conveniencia. El mismo Calicles, que niega esta dicotomía, se ve forzado a reconocer que ciertos placeres no son admisibles. Lo más notable es, sin embargo, que Sócrates no saca la consecuencia estricta, pues no concibe la separación de lo «hermoso» y lo verdaderamente «conveniente»: su solución es que la justicia tendrá otro tipo de conveniencia, a saber, el provecho del alma de quien la practica. Si los términos de «hermoso» y «feo» no hubieran fluctuado entre las nociones de lo «justo» y lo «conveniente», hubieran sido imposibles todos estos desarrollos, que llevan a la paradoja platónica de que es «más conveniente» sufrir la injusticia que hacerla.

3.—La mentalidad tradicional y la premoral hemos visto que se combinan con facilidad y que tienen vertientes lo mismo hacia el moralismo que hacia el inmoralismo. Al lado de ellas encontramos que subsiste la misma ideología democrática que conocemos desde períodos anteriores, por más que su aplicación a la vida pública se haga cada vez más problemática. Bástenos citar a este respecto el *Epitafio* de Lisias, cuyas afirmaciones recordarán al lector inmediatamente posiciones que ya hemos estudiado. Democracia es para él lo contrario a violencia; es justicia expresada en la ley, ilustrada por el *logos*. Es libertad concedida hasta al enemigo interior con la finalidad de producir concordia. La falta de esa concordia es lo que ha producido la derrota. La gloria de la ciudad es el compadecer al perseguido injustamente; el verdadero valor, luchar por la libertad y la justicia. Por todo esto mereció Atenas la posición hegemónica que

ha perdido; sus jefes se eligen por su *areté* [73]. En la época en que todo esto está escrito es ya en buena parte un simple tópico que encierra bastantes falsedades; como hemos visto que el ideal de la concordia busca a veces la pura y simple conservación de las posiciones adquiridas.

Pero, con todas las imperfecciones que se quiera, no puede negarse que una serie de principios democráticos continúa actuando, aunque sea a costa de la paradoja de buscar la libertad y la igualdad por medio de la violencia o de acogerse a la idea de la «concordia» solo cuando no se ve otra salida. Unicamente los oligarcas más extremistas se niegan a reconocer, aunque sea meramente de palabra, estos principios.

Si nos limitamos a las normas de conducta más normalmente aprobadas, vemos, en efecto, que ciertos comportamientos «democráticos» son aceptados como necesario complemento de la mentalidad tradicional y la ética popular de que hemos hablado, aunque con frecuencia sean combatidos en nombre del inmoralismo y la teoría de lo «conveniente».

En primer lugar, el humanitarismo y la «compasión», que nos han ocupado abundantemente en capítulos anteriores. Todo acusado ante los tribunales de Atenas se creía con derecho a tratar de despertar la piedad de los jueces y a pedirles que unieran la justicia y la compasión [74]. En algún lugar se justifica esa piedad con la consideración de que los infortunios son comunes a todos [75]. Lo cual no obsta para que otras veces los oradores exciten a la venganza, conforme al lema de hacer bien al amigo y mal al enemigo [76]. Esta moral deriva en definitiva de la mentalidad agonal que la democracia combatía y nada de extraño tiene que ambas ideologías continúen enfrentándose en nuestro período. Es notable que entre los elogios a los muertos que se encuentran en las inscripciones funerarias áticas del siglo v hallemos [77], junto a las referentes al valor guerrero, a la gloria y a la fidelidad para el aliado (se habla de δίκαιος en este sentido), el de no haber causado daño a nadie (οὐδένα πημάνας) ya en el 446/5 a. C.

De otra parte, las virtudes que pudiéramos llamar racionales aparecen íntimamente fundidas con la mentalidad tradicional. Tanto es así que cuando esta es combatida por las corrientes inmoralistas, son simultáneamente combatidas dichas virtudes; así notablemente en el conocido pasaje de Tucídides [78] sobre la

[73] Lisias, II, 14, 18-19, 47, 48, 65, etc.
[74] Cf., por ejemplo, Lisias, III, 47.
[75] Lisias, XXIV, 22.
[76] Cf., por ejemplo, Lisias, XII, 90.
[77] Cf. Pfohl, *Untersuchungen über die attischen Grabinschriften*, Erlangen, 1953, p. 37.
[78] III, 82.

inversión de los valores morales como consecuencia de la guerra y las revoluciones: no solo la vacilación prudente es motejada de cobardía disfrazada, sino también la inteligencia para todas las cosas de pereza para todas y los que presentan objeciones son considerados sospechosos. Sin embargo, estas virtudes racionales son al tiempo otro portillo por el que penetra el inmoralismo, desde el momento en que la «habilidad» se pone al servicio de la pura conveniencia. Así se producen tipos humanos como los de ciertos héroes aristofánicos, que unen sus valores tradicionales con una ingeniosidad que raya en el inmoralismo al ponerse pura y simplemente al servicio de lo «conveniente». Y se crea entre la masa tradicional una desconfianza instintiva contra todo lo que sea «demasiado sabio».

El impacto de la mentalidad democrática y racional sobre el ateniense medio fue demasiado fuerte para que pudiera ser eliminada de raíz, por muchas que fueran las presiones en su contra, algunas derivadas del propio movimiento racional. La alianza de valores propugnada por Pericles se ha ido imponiendo luego en el siglo IV y la edad helenística, con todas las limitaciones y correcciones que se quiera. Incluso el inmoralismo suele acudir hipócritamente a una vestidura externa de este tipo, mientras que el moralismo entra de lleno dentro del movimiento racional y pretende reconciliarse con el principio de lo «conveniente». Sucede, sin embargo, que la mentalidad periclea está sometida a demasiadas tensiones y es incapaz de asegurar la estabilidad del Estado democrático. En los individuos y en los partidos combate con otras posiciones que separan la conveniencia propia de la de la comunidad. En el fondo, es la vieja moral agonal, nunca extinguida, que resucita por la presión de las circunstancias de la guerra y por el aliento que encuentra en la idea de la igualdad y de la elevación económica, que provoca contragolpes desde el punto de vista opuesto. Pero esa moral agonal se viste en una época racional de un rigorismo y sistematismo del que antes carecía.

4.—Hemos visto ya los puntos de arranque del principio de lo «conveniente» y del inmoralismo. El primero actúa ya en realidad en los individuos y partidos que se desinteresan de la guerra con un ideal pacifista puramente hedonista o en los que, al contrario, la fomentan por su propia conveniencia económica; hemos hablado de unos y de otros. Se llega al inmoralismo cuando, en una completa quiebra de valores, se considera que toda la moral tradicional y la democrática no son más que un obstáculo para la consecución de los fines que se persiguen. Su expresión puede ser o bien hipócrita, jugando con un concepto premoral de la justicia hasta hacerlo inmoral, de lo que hemos dado ejemplos; o bien descubierta, afirmando abiertamente que

deben apartarse todos esos obstáculos. Es esta última la concepción que hemos estudiado bajo los nombres de Trasímaco y Calicles. Pero encuentra formulaciones menos teóricas en pasajes como el célebre de Tucídides, ya aludido arriba, sobre las revoluciones de Corcira. «En la paz y en una situación próspera —dice el historiador— tanto las ciudades como los particulares son más razonables porque no se encuentran con situaciones de apremiante necesidad; en tanto que la guerra, al suprimir la facilidad de la vida cotidiana, es un duro maestro y pone de acuerdo con las circunstancias imperantes el comportamiento de la mayoría de los hombres.» Y continúa: «Cambiaron incluso, para justificarse, el ordinario valor de las palabras. La audacia irreflexiva fue considerada adhesión al partido; la vacilación prudente, cobardía disfrazada; la moderación, una manera de disimular la falta de hombría, y la inteligencia para todas las cosas, pereza para todas. Por el contrario, la violencia insensata fue tomada por algo necesario al hombre, y el tomar precauciones contra los planes del enemigo, por bonito pretexto para zafarse del peligro.» Esta inversión de valores, francamente afirmada, nos es testimoniada igualmente por otros textos [79]. Aunque no fuera más que en un caso extremo, sacaba públicamente las consecuencias que otros obtenían en privado. Su traducción a la práctica fueron los crímenes que se cometieron en la lucha entre los partidos, y de los que ya hemos hablado [80].

También la piedad tradicional sufría, pese a su persistencia, fuertes embates que provocaban de cuando en cuando crisis de fanatismo. Tucídides [81] nos hace ver cómo la peste de Atenas no solo rebajó el prestigio de oráculos y templos, sino que afectó a la misma fe en el castigo divino de la injusticia. La comedia aristofánica nos presenta por esta época no sólo bromas más o menos irreverentes sobre distintos dioses, sino también, en las *Aves* y *Ranas* sobre todo, cuadros en los que su poder o su prestigio quedaban en entredicho. La tragedia hace ver que la duda sobre la veracidad de los adivinos y la acusación de rapacidad que se les hacía, eran muy frecuentes. En los oradores el motivo religioso está muy presente cuando se trata de causas criminales, pero nada más. Por ejemplo, en el discurso VII de Lisias sobre el olivo sagrado el acusado dice que aprecia a estos olivos como aprecia su ciudadanía y su dinero, es decir, que no tiene por ellos respeto religioso y sí un simple miedo a crearse dificultades arrancándolos. Otras veces, según anticipamos, el motivo religioso es un mero pretexto con finali-

[79] Cf. Aristófanes, *Plut.*, 207.
[80] Cf. también Tucídides, II, 53, sobre la desmoralización en la vida privada producida por la peste de Atenas.
[81] II, 47, 53.

dades políticas o de ventaja propia. Así, por no repetir las alusiones a los grandes procesos atenienses, citemos el discurso VI del Pseudo-Lisias, acusación contra Andócides, en el cual todo está manipulado diestramente en este sentido: los infortunios de Andócides son castigo divino por sus culpas, pero el que todavía viva no debe hacer perder a nadie la fe en esos mismos dioses, porque él o sus hijos pueden ser castigados más todavía; la ciudad debe, por su parte, condenarle para librarse de un hombre que le causa una mancha religiosa, etc. [82]. En cambio, el propio Andócides [83] cree que el haber navegado sin naufragar es la prueba de su inocencia. Cuando en Antifonte y otros oradores aparecen temas religiosos para forzar una determinada sentencia, tenemos muchas veces la impresión de que se trata de un simple recurso que aprovecha viejas creencias y una mentalidad tradicional todavía bastante extendida. Ya hemos visto que en este caso como en los demás la desmoralización no estaba limitada a una clase o partido, sino que encontraba representantes lo mismo entre la aristocracia que en el pueblo. Añadamos que la religiosidad griega estaba herida de muerte desde los comienzos del movimiento racional. Su destino es, cuando no continúa defendiendo las normas de conducta tradicionales, proporcionar una máscara al inmoralismo o, por el contrario, transformarse para fundar una nueva moralidad.

Esta rápida ojeada sobre las normas de conducta vigentes en la sociedad ateniense de la época nos ha proporcionado un cuadro abigarrado, coincidente *grosso modo* con el trazado en el capítulo anterior, con todas las diferencias que hay entre la especulación y la vida práctica. Destaca de esta un mayor conservadurismo y, al tiempo, una presencia menos marcada de las corrientes moralistas y universalistas. El conjunto revela desorientación y falta de posibilidades claras de enfrentarse con los aspectos más muertos de la tradición sin caer en la irresponsabilidad y el inmoralismo. No es éste el estado de espíritu que podía evitar una guerra civil nacida de la oposición de intereses y voluntades.

4. *Los nuevos tipos humanos.*

En capítulos precedentes nos hemos ocupado de los tipos humanos que representaban los ideales del pensamiento ético-político de cada edad: sobre todo los de Arístides, Temístocles, Cimón y Pericles. Veamos también ahora, en relación con la si-

[82] Pseudo-Lisias, VI, 20, 24, 53.
[83] *Mist.*, 137.

tuación política y espiritual que hemos expuesto, los rasgos fundamentales de la biografía de algunos hombres que juegan un papel destacado durante la guerra del Peloponeso.

Por razón de la abundancia de datos, procedentes, sobre todo, de Tucídides y Plutarco, y, también, de su carácter representativo, vamos a referirnos a Nicias y Alcibíades. Ilustran dos posiciones contrapuestas no tanto por representar a partidos de intereses divergentes, pues no es este el caso, como por responder a dos contrapuestas concepciones del hombre.

Nicias [84] continúa en nuestro período el paradigma ofrecido por hombres como Arístides y Cimón y que en Pericles subsiste todavía, bien que mezclado con otros elementos. Ama la libertad de Atenas [85] y no pertenece al grupo de los conspiradores de tendencias oligárquicas, sino que actúa a las órdenes de la Asamblea sin intentar oponérsele ni siquiera cuando, como en el asunto de la expedición a Sicilia, cree que la decisión de aquella es errónea. De su patriotismo no puede dudarse; y va unido —es su rasgo más característico— a una profunda piedad religiosa. Plutarco nos habla de su temple moderado y humano (ἐπιεικεία, φιλανθρωπία)[86] y todos los testimonios insisten una y otra vez en su búsqueda de la ἀσφάγεια, su huida de todo movimiento imprudente [87]. La moral arcaica que evita el exceso y teme constantemente la envidia divina, tiene en él un representante. De ahí las palabras de Tucídides [88] de que Nicias mereció menos que ninguno de los griegos el infortunio de su cautiverio y muerte «pues gobernó siempre su conducta de acuerdo con la virtud», lo que completa Plutarco [89] con la referencia a su piedad. Aplicada a la política, esta conducta tiende a buscar un límite al expansionismo de Atenas y a fundar la paz, lo que en efecto consigue en el año 421, aunque no resultara duradera. Su amistad con los lacedemonios se basa en la comunidad de ideales de conducta, no en un antidemocratismo abierto. En lo interior, Nicias se atrae al pueblo con liberalidades que hace posibles su gran fortuna, como ya hacía Cimón. Pero que esta conducta no es pura maniobra demogógica, sino que responde a un concepto en parte patriarcal, en parte basado en la idea de la solidaridad humana, de lo que debe ser la conducta del noble, se prueba por su constante cuidado por evitar operaciones militares que provoquen pér-

[84] Sobre Nicias en general, cf. Luis Gil, «La semblanza de Nicias en Plutarco», *E. Clás.*, 6, 1962, pp. 404-50, y la bibliografía allí recogida. También mi capítulo en la introducción a la *Vida de Pericles y Nicias*, Madrid, S. E. E. C., 1961, pp. 40-45.

[85] Tucídides, VII, 69.

[86] Plutarco, *Nic.*, VI, 2.

[87] Plutarco, *loc. cit.*, V, 2; XVII, 1; Tucídides, V, 16, etc.

[88] VII, 86.

[89] *Loc. cit.*, XXVI, 6.

didas de vidas humanas y por sus nobles palabras a su vencedor Gilipo cuando le pide clemencia no para él, sino para sus hombres [90].

Tenemos, sin embargo, otros datos sobre el carácter y la actuación de Nicias que nos prueban que este ideal, que es el de los tradicionalistas atenienses, se mostraba reacio a aliarse, como en Pericles, con elementos racionales que favorecieran de una manera positiva el progreso de la ciudad de Atenas. Más o menos, Nicias está en el terreno de la antigua «democracia religiosa» de que hemos hablado, pero esta ideología presenta un inmovilismo que hace imposible su competencia con otras más nuevas; es más, las mira con temor y con complejo de inferioridad y de este modo refuerza incluso los rasgos más arcaicos. La piedad de Nicias linda en muchos casos con la superstición; su *sophrosyne,* con la indecisión y la falta de planeamiento. Es el hombre que atribuye a los dioses o a la fortuna todos sus éxitos [91], que constantemente tiene miedo de que aquellos tuerzan su suerte [92] y que comete errores militares por escrúpulos religiosos: así cuando renuncia a retirar el ejército ateniense de Siracusa por causa de un eclipse de luna [93] o se demora en ocupar el Olimpieon de Siracusa por miedo a que sus soldados cometan algún saqueo [94]. Su preferencia por la antigua virtud le hacía, de una parte, presentarse rodeado de pomposa afectación (ὄγκος) [95] y, de otra, mantenerse distante y difícilmente accesible [96].

Todo esto era muestra de debilidad. Los testimonios antiguos no vacilan en acusarle de ἀτολμία, falta de resolución en sus empresas, que a veces se calificaba ya de δειλία o cobardía [97]. Su miedo al pueblo era proverbial [98]. A este miedo se atribuía su cultivo de la distancia, sus continuas liberalidades. Así, en definitiva, Nicias se deja arrastrar por la corriente sin osar nada definitivo para oponérsele. Trata de suplir su falta de iniciativa y de planeamiento con pequeñas astucias, como aquella por la que, con engaño, logra que los siracusanos salgan de su ciudad para poder tomar cómodamente posiciones [99]. Astucias que no dejan de ir unidas a una cierta hipocresía, así en lo relativo a su trato con el pueblo, o a una abierta inmoralidad, así cuando acepta

90 Plutarco, *loc. cit.,* XXVII, 4.
91 Plutarco, *loc. cit.,* VI, 2; cf. también Tucídides, VII, 77.
92 Aristófanes, *Eq.,* 111-12.
93 Plutarco, *loc. cit.,* XXIII, 1; Tucídides, VII, 5.
94 Plutarco, *loc. cit.,* XVI, 7.
95 Plutarco, *loc. cit.,* XV, 2.
96 Plutarco, *loc. cit.,* V.
97 Plutarco, *loc. cit.,* VII, 3; VIII, 2; XIX, 10; XX, 8; Aristófanes, *Aves,* 640; *Eq.,* 358 s., etc.
98 Aristófanes, *Eq.,* 355; Plutarco, *loc. cit.,* X, 8; XI, 2; XXII, 2.
99 Plutarco, *loc. cit.,* XVI, 2.

la alianza de Alcibíades para deshacerse del demagogo Hipérbolo. A esto quedaba reducida en sus consecuencias de actuación práctica la antigua «virtud».

Nicias no pudo torcer en ningún momento la política de Atenas. Su oposición al proyecto de invadir Sicilia se fortifica haciendo referencia a los grandes medios que exigiría la empresa: pero con ello Nicias solo logra que el pueblo vote una gran expedición que, por el peso mismo de las cosas, llevará adelante la empresa a su escala máxima, lo que Alcibíades no había osado proponer públicamente, pues solo hablaba de ayudar a los aliados de Atenas. En esta expedición, cuyo mando no se atrevió a rechazar, y una vez aceptado ejerció con timidez, murió Nicias: destino bien trágico el suyo. Pero ya antes había dejado que la paz que había concertado fuera saboteada por Atenas y por sus amigos los lacedemonios.

El conservadurismo ateniense mantiene vivos elementos democráticos que estaban a punto de ser eliminados por la desenfrenada carrera de intereses. Pero permanece unido a valores arcaicos y carece de imaginación y de planeamiento político suficientes para lograr el desarrollo de esa misma democracia conforme a las nuevas exigencias. Se pierde en vacilaciones sin una política eficaz y su ideal no es otro que la vuelta al pasado. Para ello acude a armas diversas, desde la impresión que la antigua piedad y la antigua *sophrosyne* ejercen todavía en el pueblo a sobornos y habilidades poco morales. Es cierto que su situación era muy difícil una vez desencadenada la carrera de apetencias; se requería una honda transformación de la aristocracia para dirigir esa carrera salvando los valores tradicionales y la estabilidad del Estado. Esa transformación no la experimenta, sino que, al contrario, la violencia de la lucha tiende a convertir a los aristócratas en un grupo de conspiradores que no retroceden ante nada y que, en definitiva, están tan desmoralizados como el que más de sus adversarios y solo buscan la defensa de sus propios intereses, aunque algunas veces no coincidan con los de Atenas. Este es el desarrollo que se produce a la muerte de Nicias.

Frente a Nicias encontramos la figura de Alcibíades, el hombre que hace la política que más gloria y provecho le ha de dar personalmente. Esta gloria y provecho van unidos al aumento del poderío de Atenas en dos ocasiones: cuando logra aliarla con Argos y otras potencias del Peloponeso hostiles a Esparta, para lanzarla luego a la aventura de Sicilia; y cuando, a partir del 411, lucha en Jonia con las escuadras de Atenas contra la flota espartana. Pero cuando el año 415, ya embarcado en la flota que va a Sicilia, los atenienses envían un barco a detenerle para someterle en Atenas a juicio, Alcibíades huye y no solo se re-

fugia en Esparta, sino que da a los espartanos los consejos que más pueden perjudicar a su patria: fortificar permanentemente Decelia, en el Atica, y sublevar a los aliados atenienses de Jonia con ayuda de los persas.

Alcibíades estaba tan preciado de sí y de su talento, que naturalmente despertaba sospechas en el hipersensible *demos* de Atenas y en los círculos aristocráticos. Su vida privada, rodeada de lujo y escándalo, le granjeaba enemigos; él se defiende en Tucídides [100] aludiendo al honor que daban a la ciudad sus victorias en Olimpia y exponiendo una teoría sobre la razón de que un hombre rico y afortunado como él no se considerara igual a los demás. Pero hay muchos fundamentos para pensar que en el momento en que ese honor que él buscaba entraba en conflicto con los intereses de Atenas, no vacilaba en perseguir el primero en detrimento de los segundos. Nuestras fuentes atribuyen a resentimiento, debido a que los espartanos no quisieron tratar con él y sí con Nicias, su actividad para sabotear la paz concertada con él. Hay que añadir que la paz no le daba oportunidades para lucir sus talentos, lo que él logró o intentó lograr mediante la alianza con Argos y, luego, la expedición a Sicilia; empresas que fueron, la primera, un éxito mediocre y la segunda un gran fracaso.

Alcibíades sigue la clásica política imperialista, que aumenta de paso su prestigio y poder, sin atender a los peligros que ella atrae para Atenas. Coincide aquí con el partido democrático; pero lo que en este era, como hemos visto, una incoherencia basada en necesidades económicas, es en Alcibíades completamente coherente. No sabemos en absoluto que apoyara a los demócratas en política interna; por tanto, su conflicto con Nicias respecto a la expedición a Sicilia no es un conflicto entre aristócratas y demócratas, aunque Alcibíades aprovechara la ayuda de estos últimos. Ayuda reticente y llena de sospechas contra el propio Alcibíades, puesto que es conocido que Androcles, el jefe demócrata, intervino activamente en la maniobra contra él que concluyó con su alejamiento del mando de la expedición.

Alcibíades no hizo nunca resistencia a la voluntad de la Asamblea; aceptó su orden de embarcarse el año 415, aunque sabía que esto era más peligroso que ser sometido inmediatamente a juicio, como él pedía; aceptó su destitución como estratego el 407, a raíz de la derrota de Notion, lo que representó su caída definitiva. No intentó en ningún momento, que sepamos, imponer a la ciudad un poder absoluto; ni siquiera aparece ligado en forma sistemática al grupo oligárquico. Su conducta fue más bien aprovechar, dentro del sistema democrático, las fuer-

100 VI, 16.

zas que podían ayudarle en cada ocasión. Del mismo modo, cuando su destierro, se apoyó primero en Esparta contra Atenas; luego en Persia para, con promesas de lograr aquí ayuda económica, restablecer su situación en Esparta, muy amenazada; después en esta misma Persia con la esperanza de ser rehabilitado en Atenas gracias al mismo *bluff* de magnificar su influencia cerca del sátrapa persa Tisafernes. En política interior se apoyó primero en los oligarcas de la flota, ofreciéndoles la ayuda persa si había un cambio de régimen, con lo que contribuyó a desencadenar la revolución del 411; pero luego, cuando los demócratas se imponen en la flota ateniense estacionada en Samos, colabora con ellos con las mismas promesas de conseguirles la alianza persa. En este momento tuvo Alcibíades una actuación destacada, cuando evitó que la flota demócrata se lanzara contra la Atenas oligárquica, abandonando Jonia al enemigo; y luego cuando logró que en Atenas el poder pasara a los moderados, restableciendo la unidad de flota y ciudad. Pero el régimen moderado es derrocado a su vez, ya en el 410, y Alcibíades logra su rehabilitación y regresa triunfalmente a Atenas, después de haber logrado para ella la gran victoria de Cízico.

Como se ve, Alcibíades va apoyándose uno tras otro en los diversos partidos y en las diversas naciones, buscando, cuando le es posible, su gloria personal unida a la de Atenas; cuando no, su propia elevación e influencia sin Atenas y aun contra Atenas. En el discurso que Tucídides le presta cuando llega desterrado a Esparta [101], Alcibíades dice que la democracia es una insensatez reconocida, pero que no tenía otro remedio que adaptarse a ella; y añade que, dentro de esta realidad, él mantenía una política más moderada que los radicales. Pero en ninguna parte se ve que intentara cambiar el régimen de Atenas ni que se interesara siquiera por los problemas interiores: es su gloria y honor personal, unidas, cuando es posible y con las limitaciones indicadas, a los triunfos exteriores de Atenas, la que persigue.

Esta conducta por fuerza había de atraerle enemistades y odios. Lo hemos visto a propósito de su caída del poder y destierro el 415, por un asunto en el que su culpabilidad no era bien clara; estaba, si acaso, limitada a la parodia de los misterios, pero fue una arbitrariedad del jefe demócrata Androcles el relacionarle con la mutilación de los Hermes [102]. Luego su política de *bluff*, más su seducción de Timea, la esposa del rey Agis, no podían dejar de atraerle la enemistad de Esparta, que acabó por hacerle matar. También acabó por indisponerse con

101 Tucídides, VI, 89.
102 Cf. Hatzfeld, *ob. cit.*, p. 177 ss.

el sátrapa persa Tisafernes, que perseguía su propia política de aprovechar las rivalidades de los griegos y no se dejó imponer la de Alcibíades, primero a favor de Esparta, luego a favor de Atenas: cuando en el año 410 va a presionarle una vez más en este sentido en un momento en que al persa le interesa reconciliarse con Esparta, con la que había roto, le encarcela. En Atenas los demócratas no podían perdonarle que hubiera ayudado a establecer la oligarquía con el chantaje de que solo así podría la ciudad lograr la ayuda persa; tampoco los oligarcas el que contribuyera a derrocarlos, introduciendo el régimen moderado de los 5.000, y luego colaborara con los demócratas. Todo marchó bien mientras Alcibíades logró grandes triunfos al frente de la flota ateniense; pero al primer fracaso, el de Notion, fracaso poco importante por lo demás y no imputable a él directamente, la Asamblea de Atenas le destituyó.

Hay que reconocer que parte de las enemistades que Alcibíades se atrajo se basaban en la envidia; que sus cambios de partido buscaban la utilidad de la causa de Atenas, esto es, que Alcibíades pensaba que tal alianza o tal cambio de régimen podía ayudar a la victoria o bien que lo más práctico en un determinado momento era colaborar con las fuerzas en el poder. No es menos cierta su capacidad política y militar, su don de seducción, su eficiencia, tan superior a la de un personaje como Nicias. Pero su personalismo y su inmoralidad le llevaron a aventuras catastróficas unas veces y a toda clase de recursos y procedimientos condenables otras. Con él se vuelve, en lo interno y lo externo, a la pura y simple política de poder. Y no era el único en practicarla.

Frente a él los demagogos del tipo de Cleón, que es el que más conocido nos resulta, tienen al menos la ventaja de que su violencia no les aísla en ningún momento de la totalidad de la ciudad; en realidad están al servicio de una clase de ciudadanos. Pero tienen claros rasgos totalitarios al servicio de esa clase y provocan el desgarramiento y, en definitiva, la ruina de toda la ciudad. Cleón lleva un nuevo estilo a la política, al abandonar la compostura y la distancia de la actuación de Pericles; grita descompuesto en la tribuna, calumnia a sus adversarios buscándoles móviles interesados, considera sospechoso de buscar la tiranía o la entrega a Esparta a todo el que no esté de acuerdo con él. Por supuesto, sus adversarios acuden a procedimientos parecidos. Lo mismo Cleón que sus sucesores en la serie de los demagogos atenienses son hombres procedentes de las clases mercantiles e industriales y sin gran formación cultural. Poseen la decisión y el valor de que carecía Nicias y continúan, no hay duda de ello, uno de los aspectos de la política de Pericles, el de defender los derechos políticos adquiridos

por el pueblo y contribuir a mejorar su situación económica. Ya hemos visto cómo para ello no vacilaron en romper la unidad nacional y favorecieron una guerra en definitiva desastrosa.

5. *Conclusión.*

La guerra del Peloponeso lleva al liberalismo griego a una situación sin salida. La evolución desde una democracia que exige igualdad de derechos dentro de una desigualdad de fortunas basada teóricamente en la *areté* o «virtud» de cada cual, a otra de tipo igualitario, se realizó en medio de tensiones crecientes entre los grupos sociales, degenerando en guerra civil. La guerra externa, que debía garantizar unos intereses atenienses de los que dependía la prosperidad de las masas populares y las mercantiles, no hizo otra cosa que agravar el proceso de descomposición. Las antiguas virtudes democráticas del respeto, el sentimiento de solidaridad, el planeamiento racional, la libertad, perviven en la escala individual y en cierta medida en la vida pública, pero tienden a retroceder ante los brotes de violencia que surgen por todas partes. Esa violencia, que es la que por definición trataba de eliminar la democracia de la vida pública, sustituyéndola por el respeto a normas consideradas ya como de origen divino, ya como acuerdo racional.

En el siglo IV se restablece un precario equilibrio, favorecido por una cierta mejora de las circunstancias económicas. Las virtudes democráticas tienden, sin embargo, a aplicarse más bien en la escala privada; son el fundamento del humanismo isocrático y del de las filosofías helenísticas. Ello no ocurre sin una cierta deserción de las tareas públicas. El Estado se limita a garantizar un mínimo de orden y a dar ciertas ayudas, más bien limosnas, a las clases pobres. No hay ideas ni métodos nuevos. En realidad, los cuadros de la ciudad estaban rebasados desde muchos puntos de vista. Tenía aún una gran ventaja que los siglos posteriores añoraron: la libertad. Pero ni política ni ideológicamente aporta el siglo IV nada nuevo al panorama que hemos estudiado en el V. Si evita sus grandes conflictos es porque procura atenuarlos dejando coexistir unos al lado de otros elementos contradictorios e incoherentes. Con ello se cierra el paso al mismo tiempo a cualquier intento de poner la vida política y la vida individual sobre nuevos fundamentos, salvo cuando la segunda se aísla de la primera y se adhiere a una de las varias filosofías.

En la democracia, la persuasión, que según sus fundadores debía ejercer la razón, se convirtió en una pura contrastación

numérica de los grupos que tendían a imponer sus intereses. El racionalismo ayudó a dar sistematismo a estos conflictos, pues al destruirse las normas limitativas de la moral arcaica dejó libres la pasión y la violencia. El pensamiento liberal siempre había sido relativista, pero creía compaginar intereses individuales y colectivos. Ahora el relativismo degenera en inmoralismo, desde el punto en que se piensa que esa compaginación es imposible.

Lo trágico de la experiencia política ateniense es que en ese río revuelto de fuerzas en conflicto pasan a segundo término los valores auténticamente democráticos, y entre ellos la libertad. A segundo plano, porque han de constituir desde ahora un fermento nunca olvidado en la historia posterior de la Humanidad. Pero, en definitiva y por el momento, una evolución infortunada hizo que los valores cooperativos fueran sustituidos por el recurso a la violencia. Aunque en ocasiones esta violencia se empleara para defender valores propiamente democráticos, no hay duda de que acabó por arruinar la democracia. Y que, en lo moral, la más confusa mezcla de valores y las más extrañas alianzas entre los mismos fueron la conclusión final.

En este panorama hay que colocar la obra de los hombres que, como Sócrates y Platón, quisieron introducir una modificación radical de esta situación. La razón fue utilizada por ellos para buscar valores absolutos en que fundar tanto la vida privada como la pública. Los inicios de moralización de que hemos hablado fueron llevados por ellos a sus consecuencias lógicas. Trataron de expulsar la violencia de la vida y sustituirla por la justicia. Vamos a seguir en los dos últimos capítulos de este libro su experimento. No sin adelantar que también aquí la violencia encontró una puerta falsa por la cual introducirse. El estado platónico es un estado clasista que bien puede calificarse de totalitario. Muchas de las grandes aportaciones del pensamiento democrático están ausentes de él. Este es el gran *impasse* de la política griega.

CAPITULO 8

La Ilustración, el conocimiento del hombre y la Ciencia

1. *Ideas preliminares sobre el conocimiento del hombre.*

Un poco al margen de la evolución de las ideas morales y políticas, pero en estrecho contacto con ella, hemos de hacer algunas consideraciones sobre la contribución de la Ilustración griega al conocimiento del hombre y a la creación de la Ciencia. En el campo de su aplicación a la práctica la Ilustración griega pasó por la tragedia de crear y fundamentar un tipo de Sociedad más humano y de sentar al mismo tiempo las bases de la disolución de esa Sociedad, aunque pusiera al descubierto valores utilizables para el futuro. En cambio, en el campo del pensamiento no solo sentó las bases de una nueva moralidad y una nueva religión, como ya hemos apuntado, sino que, además, abrió nuevos caminos al conocimiento del hombre y al conocimiento científico en general. Aquí todo fueron ganancias positivas. Claro está que tanto en estos terrenos como en el de la práctica la Ilustración no hacía más que seguir huellas antiguas, ya racionales, ya tradicionales y religiosas, profundizando y dando claridad y consistencia a lo antes intuido.

Al hablar aquí de conocimiento del hombre nos referimos antes que nada al descubrimiento y valoración de la complejidad del mundo psíquico y, concretamente, de las fuerzas irracionales que en él actúan. El pensamiento religioso y tradicional resumía la mayor parte de las fuerzas emotivas y afectivas bajo el nombre de la *hybris*, el exceso que viola la limitación impuesta al hombre por la divinidad; otros afectos, en cambio, pertenecían a la esfera de lo aprobado para la condición huma-

na. Vimos que la *hybris* tendía a equipararse con la injusticia y esta con la conducta irrazonable, mientras que, de otra parte, la justicia tendía a definirse por la razón; este es el caso, sobre todo, en Esquilo, mientras que Sófocles sistematiza menos. Los teóricos de la democracia ilustrada comenzaron por una postura semejante, aunque dejando a la *hybris* solamente su componente humano y no el factor de intervención divina para castigar a un hombre o por simple enemistad hacia él; digo por una postura semejante porque hay en ellos una condenación análoga de la *hybris* y una interpretación también análoga como factor irracional. Ahora bien, para Protágoras y los primeros ilustrados la *hybris* cuenta poco en el panorama humano y, en todo caso, es susceptible de ser sometida por la razón.

Hemos visto, sin embargo, que tras estos ensayos la sofística presenta al tiempo una vena irracionalista, que cree en la fuerza irresistible de la pasión, en la insuficiencia de la razón para dar un juicio seguro, en la sugestión. Paradójicamente, el mismo racionalismo que predicaba el poderío de la razón, al derribar los obstáculos de tipo tradicional al libre despliegue del individuo, dejaba al descubierto las fuerzas no racionales que en él tienen asiento. Sócrates y Gorgias, por opuestas que sean sus filosofías, derivan ambos de esta situación espiritual.

No menos paradójico es lo que sucede en Eurípides. De un lado encontramos un nuevo moralismo —común a la época, pero acentuado en él— que tiende a empobrecer el panorama de la humanidad que puebla sus tragedias, al dividir a los personajes en buenos y malos y presentarse sobre todo el típico «malo» melodramático a la manera de Menelao en *Andrómaca* o Lico en *Heracles*. Pero este moralismo va unido, como vimos, a una interiorización de las normas de conducta, y al observar al hombre desde dentro descubre en él con frecuencia un rico panorama de lucha y de fuerzas profundas y contradictorias; es decir, se llega a un mejor conocimiento del hombre. Conocimiento directo, no dependiente ya de una previa idea del mundo y lo divino. Junto a ese Menelao o ese Lico están los héroes y heroínas apasionados que descubren, según la frase sofóclea, al hombre «como es», no «como debe ser».

Es esta experiencia la que fundamentalmente permite a Eurípides mantener vivo el mundo de la tragedia, que amenazaba desplomarse y que él mismo modificaba en ocasiones en búsqueda de lo novelesco, el melodrama o la comedia de costumbres. Esquilo había intentado ya, como hemos visto, superar el dilema trágico de la acción humana haciendo coincidir culpa y castigo; progreso moral, evidentemente, pero progreso poco favorable para el desarrollo de la verdadera poesía trágica. Por

eso Sófocles, que insiste en la limitación y el error del hombre al tiempo que en su grandeza, logra llevar la Tragedia a su momento culminante mediante esta afirmación de los contrarios y de que el sufrimiento no es evitable para el héroe. La Ilustración puramente racionalista significa simplemente la abolición del espíritu trágico. Pero Eurípides lo redescubre en la lucha entre la razón y la pasión humanas. Por supuesto, parte de un enfoque tradicional según el cual la pasión es *hybris* y degenera en locura y ruina. Pero no engaña a nadie —Aristófanes es buen testigo de ello [1]—, ya que la pasión es pintada con íntima simpatía, aunque el poeta no desconozca sus efectos funestos. En el fondo, el alma apasionada tiene también su razón —a veces tiene la razón— y es el espectáculo de las contradicciones y las vías extrañas de lo humano el que el poeta nos ofrece, más que una lección para que atendamos a las normas divinas. De ahí que las tragedias de Eurípides no fueran consideradas como verdaderamente educativas a la manera de las de Esquilo y Sófocles. Pero, ¿cómo podía dictar ideas claras y terminantes un poeta que descubría nuevos mundos y vacilaba íntimamente? Era muy fácil para Aristófanes decir que el poeta «debe callar lo malo». Eurípides veía que esa pasión del amor que él pintaba y en parte condenaba podía proceder de un alma honrada y ser la expresión de su honor y su justicia; que era del mismo género que la pasión del sacrificio por la comunidad de Meneceo *(Fenicias)*, Evadne *(Suplicantes)*, Macaria *(Heraclidas)*, Ifigenia *(Ifigenia en Aulide)* y que la piedad íntima e individual de Hipólito *(Hipólito)* y de las *Bacantes*.

Sófocles pinta ya hombres y no encarnaciones de principios eternos, pero en el fondo se trata de caracteres que no cambian, aunque alguno de ellos, como Neoptólemo, pueda vacilar. En Eurípides nos encontramos, más que con caracteres, con el despliegue de las fuerzas del alma del hombre, a veces produciendo una revolución interna, rompiendo todo el mundo anterior para dar paso al crimen o al sacrificio o a la venganza. El erotismo, el realismo y el misticismo posteriores están ya presentes en él.

De todas formas, conviene insistir en que toda la corriente «irracionalista» de que estamos hablando parte, al igual que la contraria, de una posición intelectualista. Todo gira en torno al problema de si la razón tiene o no fuerza para imponerse en el hombre; solo a partir de aquí se llega a una descripción de la pasión por sí misma. Y falta todavía el concepto de la voluntad, que es concebida unas veces como una facultad cuasi-inte-

[1] *Ran.*, 1053.

lectual (βούλομαι), otras como cuasi-emocional (θυμός), no como una esfera autónoma [2].

En las páginas que siguen vamos a ocuparnos de algunos análisis euripídeos del alma sometida a los embates de la pasión. Pues aunque la corriente irracionalista de que hemos hablado se refleje igualmente en otros autores, sobre todo en el concepto de naturaleza humana en Tucídides, es en Eurípides donde con más detalle se aplica al estudio del hombre individual.

2. *El amor en Eurípides.*

Solo poco a poco ha llegado Eurípides al desarrollo de la tragedia erótica, característica de su primera época: hay veinte de los años 438 al 425 aproximadamente [3]. La más antigua de las tragedias conservadas, *Alcestis* (año 438), gira en torno a una mujer, como ya ocurría en la primera tragedia del poeta, *Las Peliades* (año 455). Pero en *Alcestis* el tema central es el sacrificio de Alcestis por su marido Admeto, por lo que la tragedia entra ya de lleno, al menos a primera vista, en el campo que ahora nos interesa. Apolo ha conseguido para Admeto de las Moiras que su muerte, que debía suceder ahora, pueda ser evitada mediante el sacrificio voluntario de alguien. Su esposa Alcestis se ofrece a la muerte y da su vida por él. Hay luego otras peripecias que no nos interesan ahora.

Pohlenz ha hecho notar con toda razón [4] que en esta tragedia la relación entre esposo y esposa carece de rasgos afectivos, contra lo que a primera vista pudiera deducirse de su argumento. Alcestis misma se califica de «mujer excelente» e igual la califican los demás [5]; pero concibe su sacrificio como una prueba de fidelidad a su calidad de esposa, no de amor. El rasgo de carácter que determina su conducta es la *sophrosyne* [6], la sumisión a la norma. Se despide de sus hijos llena de cariño y recomienda a su esposo que no les dé una madrastra; esto se lo pide en agradecimiento al favor que le hace [7]. A él no le dirige ni una palabra de amor; todo lo más le dice que el tiempo le consolará [8]. En suma: Alcestis se comporta con Admeto como

[2] Cf. B. A. van Groningen, «Le grec et ses idées morales», *Acta Congressus Madvigiani*, II, Copenhague, 1958, p. 112.
[3] Schmid, *Gesch. der griech. Literatur*, I, 3, Munich, 1940, p. 338.
[4] *Die griechische Tragödie*, Gotinga, 1954$_2$, I, p. 250.
[5] Cf. v. 151, 324, etc.
[6] 182.
[7] 299 ss.
[8] 381.

Antígona con Hemón; porque hemos de suponer que el amor, aunque inexpresado, existe y se trasluce en la repetida alusión a la posibilidad de que Admeto vuelva a casarse [9] y en las lágrimas derramadas por Alcestis ante su lecho [10]. Pero la posición del poeta es comparar la *areté* o cualidades morales de Alcestis con las de Admeto, que no ha tenido el valor de morir y se ha dejado vencer por una mujer. Alcestis es, pues, un modelo de *areté* como Antígona o Electra; lo único nuevo es que la heroína de Eurípides es comparada explícitamente con un hombre, sobre el que resulta superior. Pero no nos es presentada en modo alguno como una heroína de amor.

Admeto, por su parte, queda en mal lugar en la tragedia. Ni por un momento piensa en evitar la muerte de su esposa, aceptando él su destino. Pero no es menos cierto que, confusamente, la ama. La esclava afirma [11] que solo muerta ella se dará cuenta de qué mujer ha perdido; el coro, que vivirá una vida «indigna de ser vivida» [12]. Y, en efecto, cuando la ve a punto de morir reconoce que su vida depende de la de ella [13] y que le ha quitado la alegría de la vida [14]; y cuando Heracles, al fin de la pieza, se la devuelve viva, la llama «mujer queridísima» [15].

Como habrá podido observarse, en la figura de Admeto hay como una gradual revelación de un amor que, por los prejuicios de la tradición y del egoísmo masculino, estaba oculto. Pero, en conjunto, todo el drama de amor está aún vestido con una red de conceptos y de silencios de tipo tradicional. Al menos se ha colocado en el centro de la tragedia y no al margen como en la *Antígona* de Sófocles.

Una tragedia de la que solo conservamos fragmentos y de la que desconocemos la fecha, posterior en todo caso a la de *Alcestis*, el *Protesilao*, representa una evolución del tema de *Alcestis* y es característica de la dirección en que se mueve el pensamiento del poeta. Muerto Protesilao en la guerra de Troya, su esposa Laodamia logra de Hera que le devuelva la vida durante unas horas y hace una estatua de cera de su marido, que, después de muerto este de nuevo, abraza y besa continuamente. Descubierta por su padre, este destruye la estatua y ella se suicida. Aquí tenemos ya un drama del tipo que pudiéramos llamar romántico; el suicidio de Laodamia no puede deberse a otra cosa que a su amor. El progreso es grande desde *Alcestis*, donde,

9 181 s., 300 ss.
10 176 ss.
11 145.
12 241 ss.
13 279.
14 347.
15 1133.

por cierto, ya Admeto hablaba de fabricar una estatua como la del *Protesilao*. El amor se ha convertido en el fundamento del matrimonio.

Esta nueva valoración del amor, sobre la que hemos de volver, no llega espontáneamente, sino a través de todo un proceso, en el cual el poeta va describiendo su fuerza y sus efectos. Estos efectos son generalmente fatales: ello está implícito en la definición del eros como μανία «locura» y en la tradición de la tragedia. Normalmente el amor que se presenta en escena es el de la mujer, por ser esta considerada más fácil víctima de él por su debilidad [16]; más concretamente, se trata en general de mujeres casadas, lo que estaba impuesto por las circunstancias sociales de Atenas, donde la mujer soltera vivía encerrada en casa y era casada por su padre; aunque hallaremos más adelante algo que añadir sobre esto. En definitiva, normalmente el adulterio es el tema erótico por excelencia, aunque hay excepciones como las arriba citadas de amor conyugal y otras de aberraciones sexuales.

La tragedia en que el tema central es un amor que ocasiona una catástrofe aparece ya en Sófocles en *Las traquinias*, obra que se inspira en motivos euripídeos. Pero en *Las traquinias*, Deyanira ocasiona la muerte de Héracles por error, pues su pretensión era curar su locura amorosa por Iole. Eurípides es más tajante y directo al describir los efectos de la pasión. La vieja Hécuba, exasperada por el asesinato de su hijo, no vacila en dar una muerte cruel al rey tracio Polimestor. En el primer *Hipólito*, Fedra, la madrastra, declara a Hipólito abiertamente su amor. Este impera en su alma sin ninguna restricción; ella se disculpa con el poder de Afrodita [17] y las infidelidades de Teseo, e invita a Hipólito a despreocuparse del *nomos*, la norma tradicional, a pesar del consejo de su camarera. Al no ceder Hipólito, le calumnia ante su padre, y tras la muerte del héroe se suicida llena de arrepentimiento.

Es sabido que el primer *Hipólito* provocó el escándalo del público ateniense y que Eurípides rehizo la pieza. Era el planteamiento más crudo de la lucha entre el eros y el *nomos*, con consecuencias trágicas desde luego, pero sin que por ello dejara de hallarse esa pintura del amor que, como decíamos, escandalizaba solo por el hecho de hacerse. Planteamiento análogo tienen tragedias como *Eolo* y *Los Cretenses*. El *Eolo* trata del amor incestuoso de Macareo y Cánace, dos de los hijos de Eolo. Lo interesante es que Macareo defiende su pasión con el argumento sofístico del *homo mensura:* «¿Qué cosa es vergonzosa

16 Cf. *Andrómaca*, 225 s.
17 Fr. 430, 431, 444 Nauck.

si no les parece así a los que la hacen?», dice [18]. Ambos mueren trágicamente: el *nomos* triunfa otra vez sobre la pasión. Y otra vez surge el escándalo, a pesar de ello, en Atenas; el *Eolo* es, con el primer *Hipólito* y *Los Cretenses,* la tragedia más abominada por Aristófanes. En *Los Cretenses,* Pasífae defiende ante Minos su amor culpable por el toro con el argumento de la fuerza irresistible de Posidón. Esta vez hay un *deus ex machina* que evita la catástrofe. Podríamos citar aún *Ino* y otras tragedias más de este mismo tipo.

Si en estas tragedias encontramos presentada en su forma más pura la definición griega del eros como μανία o exceso irracional que provoca una catástrofe, no es menos cierto que el tema se agotaba rápidamente a pesar de los esfuerzos de Eurípides por introducir variaciones, y que no facilitaba el profundizar mucho en el análisis del alma enamorada. Eurípides se atrevió a arrostrar el escándalo que estas tragedias provocaban al chocar con el ideal antierótico tradicional y ser consideradas como mal ejemplo para la sociedad ateniense; mal ejemplo dado por un poeta que en el concepto antiguo debía presentar modelos ideales al pueblo. Pero el arte de Eurípides se movió cada vez más en esta otra dirección: analizar las luchas internas del alma presa del amor.

Donde esta lucha alcanza tonos más patéticos es en *Medea,* representada en el año 431. La forma en que presenta Eurípides la leyenda es original de él, al introducir los episodios de la muerte de Creusa y de los niños y motivarlos en los celos. Medea, la hechicera bárbara que ha ayudado a Jasón a conquistar el vellocino de oro, huye de Colcos con el héroe griego, cometiendo una serie de crímenes para salir de su patria y ayudarle; y cuando, en Corinto, Jasón se casa con Creusa, la hija del rey de la ciudad, Medea, abandonada, se venga de Jasón en lo que le es más querido: en sus hijos —los hijos de ambos— y en Creusa. Luego escapa hacia Atenas en un carro alado. Para representar el tipo de la mujer que en sus celos no retrocede ante nada, Eurípides ha escogido a una heroína bárbara, hechicera y criminal, a fin de hacerse perdonar la audacia por su público. Pero es de todo punto evidente que, por debajo de esta presentación externa, lo que a Eurípides le interesa es un análisis del alma femenina en general cuando se encuentra sometida a la pasión: «cuando una mujer —dice— es agraviada en su matrimonio, no existe un corazón más criminal» [19]; y en otro pasaje que hemos citado antes afirma la impotencia de la razón ante la fuerza de la pasión [20].

[18] Fr. 19.
[19] 265 s. Cf. también 596 ss.
[20] 1078 ss.

Y, sin embargo, Medea no es una mujer criminal, sino que gana desde el primer momento nuestra simpatía, porque más violenta que la repulsa que su conducta encuentra en los demás personajes de la tragedia es la que ella misma encuentra dentro de su alma. Medea sabe que al vengarse de Jasón se infligirá a sí misma una herida aún mayor que la de él; y el largo monólogo ante sus hijos, cuando vacila entre satisfacer su sed de venganza y salvar la vida de aquellos [21], es de lo más profundamente sentido de toda la tragedia griega. Su amor por sus hijos, aunque se disfrace de βούλευμα «reflexión», es en realidad un hondo impulso de su alma, igual que el de la venganza. En esta dualidad de Medea está todo el dramatismo de la pieza. La Clitemestra de Esquilo es simplemente criminal y sus justificaciones son excusas; el motor de la tragedia está en el juego de los problemas morales. En cambio, aquí es el análisis de un alma humana lo que antes que nada interesa; de un alma humana orgullosa y solitaria, en la cual la *sophrosyne* no tiene cabida y que, sin embargo, está llena de humanidad y simpatía. Hasta qué punto el ateniense medio consideraba un peligro la presentación de este espectáculo se ve por el hecho de que *Medea* obtuvo el tercer lugar solamente en el concurso trágico en que fue presentada.

Vamos a detenernos un momento en el análisis del amor y el odio de Medea en la tragedia de Eurípides. El trágico ateniense es completamente explícito al exponer al comienzo de la tragedia la situación anímica de Medea traicionada. Llora por su abandono, odia a Jasón y a sus hijos y el sentimiento que la domina es el de sentirse ofendida y víctima de una injusticia *(adikía)* y un abuso de poder *(hybris)*. Aquí y en su escena con Jasón la injusticia de la conducta de este se fundamenta en los beneficios que ella le había hecho ayudándole a conquistar el vellocino. Apenas se alude explícitamente al antiguo amor de ella ni se manifiesta odio contra Creusa, la rival en amor, como años más tarde lo mostrará Hermíone contra Andrómaca en la tragedia de este nombre. La violencia de la reacción ante el desprecio por Jasón del alma entregada de Medea está explícitamente descrita; pero aún perdura para explicarla una terminología legalista. Aunque en menor medida, ocurre algo semejante a lo que veíamos en *Alcestis*. También aquí, en vez de reconocer a la mujer una *areté* especial, se le atribuye una *areté* como la del hombre, solo que en la comparación [22] sale beneficiada la mujer, porque Jasón queda en muy mal lugar. Se tardará mucho tiempo antes de que la literatura antigua alegue el amor como

[21] 1021 ss.
[22] Cf. 410 ss.

una razón en casos como este, como hace, por ejemplo, la Dido virgiliana [23]. Aunque la trama conceptual que trata de sustituirle sea cada vez más transparente y la descripción del amor cada vez más fiel y detenida.

En *Medea* la pasión de la protagonista no tiene freno alguno y solo uno de los actos de venganza que realiza encuentra repulsión en su interior; pero sobre la legitimidad de su odio y su venganza no vacila Medea, como no vacilan sobre la de su amor Fedra (en el primer *Hipólito),* Cánace o Pasífae. Eurípides ha profundizado más aún en el segundo *Hipólito,* el que ha llegado íntegro hasta nosotros; en él nos presenta la lucha del amor en el alma de Fedra y, al mismo tiempo, todo el problema del amor y la castidad.

Este nuevo *Hipólito,* tres años posterior a *Medea* (año 428), desarrolla el llamado tema de Putifar: la esposa seductora que se venga de su fracaso con la calumnia. Es tema conocido ya por Homero y repetidas veces tratado por Eurípides en tragedias perdidas como *Fénix* y *Estenebea.* Por lo que sabemos, Estenebea era el tipo mismo de la mujer enamorada. Declara su amor a Belerofonte, fracasado por la *sophrosyne* de este, que se basa en el respeto que debe el huésped al que le alberga, en este caso Preto, el marido de Estenebea; luego Belerofonte se venga del intento de ella de matarle dándola muerte mediante un engaño. En *Fénix* el tema de Putifar se convierte en base de una trama novelesca. Es en el segundo *Hipólito* donde Eurípides ha sabido sacar al tema todas sus posibilidades; y lo ha hecho, como en *Medea,* profundizando en el alma de sus personajes.

Hipólito, el favorito de la diosa Artemis, es el prototipo mismo de la *sophrosyne,* que en él no es una norma aprendida, sino la esencia misma de su ser. Dedicado a la caza, indiferente en política [24], devoto de la diosa de la castidad, nada sabe ni quiere saber de las mujeres [25]. Su *sophrosyne* se extiende también a otros aspectos. La nodriza de Fedra, su madrastra, le ha arrancado un juramento de silencio antes de revelarle el amor de su señora por él. Y cuando Fedra, desdeñada por Hipólito, se quita la vida y le calumnia ante Teseo, marido de ella y padre de Hipólito, este no intenta justificarse ante él por guardar el juramento. Esta *sophrosyne* nos es indicada una y otra vez como la nota más destacada del carácter del joven; él mismo se jacta de ella [26]. La contrapartida de esta *sophrosyne* es el desprecio hacia Afrodita, que el viejo servidor califica de peligro-

[23] Cf. Virgilio, *En.,* IV, 314 ss., etc.
[24] 1013 ss.
[25] 1003 ss.
[26] 994 ss.

so [27], y los dicterios contra la mujer [28]. Y es, efectivamente, Afrodita la que le pierde incendiando de amor el corazón de Fedra: «La nobleza de tu corazón te ha perdido», dirá Artemis al final de la pieza [29]. Hipólito, devoto de una *sophrosyne* que es en él naturaleza y que tiene un fundamento religioso, que es casi santidad pudiéramos decir, ha cometido el pecado que es el reverso mismo de la *sophrosyne*, el pecado de *hybris*, exceso, orgullo, violencia. Cuando muere Fedra después de haber preparado la calumnia, que vierte en una carta dejada al marido, sus últimas palabras son que Hipólito va a aprender a no jactarse lleno de orgullo y a tener *sophrosyne* [30]. El exceso de *sophrosyne* se ha convertido en carencia de esta virtud al despreciar la fuerza del amor que, al igual que la castidad, tiene un fundamento divino. El tema viene a ser el mismo de *Las Suplicantes* de Esquilo; pero una de ellas cede ante el orden divino e Hipólito no. Y fuera de la presentación tradicional hallamos un conflicto de valores dentro del alma del hombre, conflicto analizado ahora por primera vez. En realidad, la *sophrosyne* no tiene ahora más que un valor puramente relativo; en Esquilo se trataba más bien de su definición.

El destino de Hipólito no es más que la mitad del drama de Eurípides. Frente a él está Fedra, la mujer enamorada. Su amor, como de ordinario, es concebido como *manía*, locura [31] y como *nosos*, enfermedad del espíritu [32]. Es Afrodita quien se lo ha inspirado; y Eurípides, en el comienzo de la tragedia, hace una descripción de este alma atormentada por el amor que supera en intuición poética a lo que hasta entonces se había escrito. Fedra intenta todavía ocultar su mal, que considera vergonzoso. El «dolor oculto» [33] se une a manifestaciones de una enfermedad casi física y Fedra, delirando, pide recostarse junto a una fuente en la pradera o ir al monte a azuzar a los perros en la caza o domar potros en la llanura; su espíritu anhela, contra su voluntad, los lugares frecuentados por Hipólito.

La lucha íntima de Fedra se debe a la unión en su espíritu de los dos elementos que hasta ahora hemos hallado separados: la *manía* amorosa y la *sophrosyne*. No es una *sophrosyne* innata como la de Hipólito, sino que Fedra depende de la moral tradicional y ella misma considera como *manía*, locura, y *ánoia*, insensatez, su amor y nos cuenta que ha tratado de vencerlo

27 107.
28 616 ss.
29 1390.
30 728 ss.
31 241, etc.
32 728 ss.
33 138.

con la *sophrosyne* [34]. Por tanto, lo que sucede le da *timé*, honra [35]. Pero ha de reconocer la fuerza superior de la pasión: «sabemos y conocemos lo que es bueno —dirá—, pero no lo hacemos» [36]. Le aterroriza el juicio de las gentes, que le hará buscar la muerte después de calumniar a Hipólito, cuando se va a divulgar su deshonor; pero al tiempo le repugna íntimamente el adulterio [37]. Solo contra su voluntad descubre a la nodriza su amor por Hipólito.

Así, partiendo de un planteamiento del problema completamente tradicional, Eurípides ha descubierto por primera vez la lucha interna de un alma casta enamorada con un amor culpable: «los *sóphrones* —dirá la nodriza—, aunque contra su voluntad, se enamoran de lo que les será funesto» [38]. Y Fedra, desdeñada, decidirá bruscamente castigar el desprecio altanero de Hipólito con la muerte. Los papeles se han invertido; Hipólito ha incurrido en exceso y Fedra, víctima de la pasión, ha sacrificado a la *sophrosyne* dándose muerte, para preservarse del amor y el deshonor [39]. Como dirá Hipólito: «Ha tenido *sophrosyne* ella, que no podía tenerla, y yo, que la tenía, no la usé cuerdamente» [40]. Esta podría ser la moraleja: si el planteamiento del conflicto es el tradicional, la conclusión toma en cuenta toda la complejidad de matices de la interacción de las diversas fuerzas anímicas. Con esto la pintura del alma humana en la que luchan gana en riqueza y verdad y Fedra, más que Medea, es la primera gran heroína de amor de la historia literaria. Las fuerzas anímicas contradictorias que en ella luchan tienen ambas un carácter divino, puesto que están bajo el patrocinio de Artemis y Afrodita. Esto ha de entenderse no en el sentido tradicional de que efectivamente estas diosas actúan directamente, sino en el mismo en que Hipócrates dice que todas las enfermedades son al tiempo humanas y divinas, puesto que divina es la naturaleza [41]. Este es el verdadero pensamiento euripídeo, aunque por tradición clásica o por recurso sofístico algunos personajes sostengan a veces que son irresponsables de la pasión por ser enviada por un dios: argumentación de la nodriza de Fedra, de Pasífae en *Los Cretenses* y de Helena en *Las Troyanas*. Eurípides no es Gorgias, y su comprensión de la pasión y de la complejidad del alma humana no encubre ningún amoralismo. Es capaz de condenar la conducta apasionada además de hacer

34 399.
35 329.
36 380 ss.
37 415 ss.
38 358 ss.
39 725 ss.
40 1034 s.
41 Cf. Pohlenz, *ob. cit.*, I, p. 273; Lesky, en *Euripide*, Vandoeuvres-Genève, 1958, p. 82.

ver sus consecuencias funestas. Pero ve al tiempo lo que puede haber en ella de legítimo. Con ello no ha hecho sino ampliar con nuevos motivos el cuadro de la tragedia que, aunque unida en el comienzo a la expresión de las fuerzas liberadoras del individuo, había luego recortado su exposición y llegado a un equilibrio centrado en el elogio de la *sophrosyne.*

Hemos llegado al punto en que el tema del amor, que ha entrado en el teatro de Eurípides por vía intelectual como una parte del problema de la pasión, está a punto de despertar interés por sí mismo, fuera de cualquier esquema conceptual. Esto es lo que ocurre en época helenística y romana, cuando invade toda la literatura. Veamos cómo Eurípides preparó el camino para esta nueva evolución.

De una manera muy vacilante en *Alcestis* y en forma mucho más clara en *Protesilao,* Eurípides ha hecho la apología del amor conyugal, como hemos visto antes. Con esto se comienza a sacar el amor de la problemática de la *manía* y la *sophrosyne.* Hay que suponer que, para llegar a este punto en el *Protesilao,* Eurípides ha debido madurar su pensamiento en obras como *Medea* o *Hipólito* y que dicha tragedia debe de ser posterior a esta última (del 428 a. C.). En todo caso, encontramos aquí y allá en su producción teatral indicios de una nueva valoración del amor. El ideal del amor como lazo de unión del matrimonio aparece ahora explícito en una serie de pasajes como, entre otros [42], aquel fragmento en que se nos dice que el mayor bien para el hombre es una mujer que sienta como él [43], lo cual nos anticipa ideas semejantes de Menandro [44]. A la afirmación de un personaje de lo funesto que es el amor para los hombres, otro contesta que ello depende de la fortuna [45]. Así Eurípides, que comprende el amor en todas sus formas, llega a señalar la existencia de un *eros sophron* [46], un amor alejado de la *manía.* Con esto se produce una completa inversión de valores. Este nuevo eros, libre de exceso y de ceguera, se nos describe como «compañero de la sabiduría, ayuda para toda cualidad excelente» [47]. Cuando, siguiendo la definición del amor como γλυκύπικρον en Safo, se nos describe este una y otra vez como dulce y grato al tiempo que doloroso [48], podemos tener la certeza de que para Eurípides ambos aspectos del amor son separables. «Amor, amor, que en los

42 Cf. *Medea,* 11 ss.
43 συμπαθὴς γυνή (Fr. 164).
44 Fr. 572, Körte. Ya Platón, *Leyes,* 840 *d,* habla del amor en el matrimonio como ideal.
45 *Medea,* 331.
46 Estenebea, Fr. 672, Nauck.
47 *Medea,* 844 s.; cf. Fr. 897.
48 *Hipólito,* 348; Frs. 26, 137, etc.

ojos destilas deseo, haciendo penetrar en el alma de aquellos a quienes atacas un dulce placer, ojalá no te presentes acompañado de la desgracia ni carente de ritmo», canta el coro del *Hipólito* [49], testimoniando, de paso, que no es la ἡδονή o sensualidad aquello a que Eurípides se refiere. Todas las tragedias de Eurípides tienden a una conclusión a la que él mismo ha prestado palabras: «Eros, el mayor dios para los mortales», dice uno de los fragmentos del poeta [50].

No podemos establecer fácilmente en qué medida Eurípides ha llegado a su comprensión y magnificación del amor por un desarrollo gradual a partir del problema planteado en su tiempo por la oposición entre razón y pasión, y en qué otra medida este desarrollo, que hemos tratado de describir, fue apoyado por el análisis de los estados amorosos en poetas como Safo y Teognis, que habían partido del amor homosexual. Con Platón, ciertamente, no podemos contar por razones cronológicas. En todo caso, los intentos de sublimar el amor como maestro de vida y de virtud que hemos encontrado en Eurípides y que triunfarán en época posterior, difícilmente pueden haber escapado de esta influencia. Pero si es cierto que, una vez eliminada la conspiración del silencio que rodeaba al amor entre los sexos, el amor homosexual pudo contribuir a profundizar en este otro amor ahora redescubierto, no es menos cierto que el triunfo del tema del amor entre hombre y mujer en la literatura, a partir de Eurípides, acabó por barrer, por así decirlo, de la escena literaria al amor homosexual, que había ocupado el centro del escenario en la época clásica por razones que no vamos ahora a estudiar.

No son solo el amor en abstracto y el amor de la mujer los que Eurípides iluminó con nuevos matices. En él aparece también en cierta medida el amor del hombre, que la opinión convencional consideraba menos común y disculpable —por la superior capacidad de raciocinio del hombre— y que la estructura social hacía posiblemente más raro. Vimos que en el Admeto de *Alcestis* hay un verdadero descubrimiento gradual del amor hacia la propia mujer. El Teseo del *Hipólito* [51] habla de quitarse la vida al verse privado de su amada Fedra. Uno y otro son más explícitos que el Hemón de Sófocles y preparan el tipo del joven enamorado en la Comedia nueva. Pero no nos engañemos. Admeto y Teseo hablan de morir, pero quienes mueren verdaderamente son Alcestis y Fedra. En tragedias de adulterio, como *Fénix, Medea, Hipólito* o *Estenebea,* sea el culpable el hombre o la mujer, siempre es esta última la protagonista prin-

[49] 525 ss.
[50] Fr. 269.
[51] 838.

cipal. El descubrimiento del amor del hombre marcha con retraso respecto al de la mujer, porque su análisis encuentra más dificultades en la tradición y la norma convencional. Quedará para la edad siguiente.

Hay aún más aspectos en que Eurípides es un precursor, dentro del tema que nos interesa, de esta nueva edad que se avecina. El amor es con frecuencia el punto de arranque de peripecias más o menos novelescas, dando origen a piezas que son el precedente tanto de la Comedia media y nueva como de la novela griega, géneros uno y otro esencialmente eróticos. No es este el lugar de explicar el origen de la tragedia novelesca de Eurípides, de la que es una parte la que ahora nos interesa: bástenos decir que está en relación con el ansia de novedad y el agotamiento y poca aceptación de los temas tradicionales. Los más de estos temas novelescos son en buena medida originales de Eurípides. Citemos algunos centrados en torno al amor. En *Andrómaca* el conflicto promovido por los celos de Hermíone contra la protagonista provoca una serie de situaciones en que primero una y luego otra de las dos heroínas corren peligro de muerte y son luego salvadas; al final Neoptólemo, segundo marido de Hermíone, es muerto por Orestes, su primer marido. La tragedia no es de lo mejor de Eurípides, pero vale para mostrar que la intriga amorosa sirve tan bien como cualquier otra para centro de una tragedia de este tipo. En *Fénix* se desarrolla una complicada intriga en torno al tema de Putifar y al final el protagonista, que es cegado por venganza de su madrastra, es curado por Quirón y va a reinar entre los dríopes. Lo que había comenzado como una tragedia de amor se convierte en una pieza de intriga. Algo semejante ocurre con *Estenebea.* Estas piezas de intriga pertenecen a tipos ampliamente desarrollados luego por la comedia. Muchas de ellas giran en torno al destino del hijo nacido de una unión ilícita y del de su madre: así en *Melanipa la sabia,* una de las piezas más citadas por los antiguos. Ni siquiera falta el tema del reconocimiento y reencuentro de la madre y el hijo: así en el *Ión,* una de las tragedias conservadas. Es sabido que este es el argumento de una grandísima parte de la Comedia nueva. Sustituyendo el dios seductor por un hombre, Menandro y los demás cómicos encontrarán un resquicio para introducir temas amorosos distintos del adulterio.

3. *Las reacciones emotivas.*

Esquilo y Sófocles juzgaban la conducta del hombre pensando ante todo en la existencia de fuerzas que le impulsan a su autoafirmación, que produce al tiempo heroísmo e *hybris;*

fuerzas que son tanto humanas como divinas. Claro está que, en Sófocles sobre todo, jugaba un papel importante el concepto de la naturaleza individual; ahora bien, la naturaleza individual del héroe era fundamentalmente una culminación de la que hemos caracterizado como naturaleza humana. También en Eurípides hay un concepto genérico de naturaleza humana, no demasiado distante de Sófocles, aunque, según vamos viendo, más independiente en un cierto sentido de lo divino y con una valoración de lo irracional que no es solamente negativa. Ahora querríamos insistir en el hecho de que en él la conducta del hombre en general y la del hombre individual no es previsible como una consecuencia que se deduce simplemente de la existencia de esa naturaleza. El Agamenón de Esquilo o el Edipo de Sófocles obran con entera consecuencia consigo mismos, aunque el primero pueda vacilar en algún momento; en cambio, ciertos héroes euripídeos reaccionan en forma imprevisible, mediante un salto en su conducta si así puede decirse, merced a potencialidades que existen en el alma humana, pero que no siempre se revelan. El caso más notorio es el de la voluntad de sacrificio de Ifigenia en la *Ifigenia en Aulide,* tras haberse negado primero a aceptarlo; para Aristóteles [52], esta «desigualdad» va contra la constancia de la naturaleza y el *ethos* que es exigible en la Tragedia. Pero existen otros varios.

Las heroínas enamoradas de Eurípides, de que nos hemos ocupado, no proceden en realidad de otra manera. No tienen una naturaleza diferente de las demás mujeres, por más que su pasión las conduzca hasta el crimen, sino que luchan con su misma *sophrosyne.* El amor les llega como algo que altera todo su ser, que repentina y misteriosamente lo cambia todo de sentido. Es una «locura», ya lo hemos visto, una verdadera enfermedad cuasi-física en el caso de Fedra. A Alcestis la lleva a ofrendar su vida: según la exposición que ella hace, para demostrar su *areté;* más realmente, como efecto de su amor. Ya en Sófocles se suicidan por amor Hemón y Deyanira, pero son episodios subordinados de la acción; en sus obras el acento está siempre puesto en la catástrofe que sobreviene sobre el héroe por su falta o error. Ahora la catástrofe puede consistir en lo que pudiéramos llamar una subversión psíquica del héroe, en la aparición de un nuevo plano de su ser, que no es la pura *hybris* condenable de que antes hablábamos.

Un hombre es siempre imprevisible y muchas veces no se mueve por la pura lógica o la conveniencia. La épica sabía ya del heroísmo que sacrifica la vida por el amor a la gloria; y la pintura euripídea de la muerte de Ifigenia y de otros episo-

52 *Poet.,* 1454 *a,* 32.

dios comparables habla también de gloria, del pago de una deuda de gratitud a la patria, etc. Pero en buena medida hemos de suponer que esto es un velo conceptual que disimula la realidad más profunda, como el amor de Alcestis era disimulado con la alusión a sus deberes de esposa y a su *sophrosyne*. Lo importante es el olvido de sí mismo, el desprendimiento que ahora se pinta tan directamente por primera vez, la renuncia al instintivo aferrarse a la vida.

Esta pasión del sacrificio no es, sin embargo, más que un ejemplo de las que hemos llamado reacciones emotivas. Para comprender bien en qué consiste este descubrimiento de Eurípides conviene hacer algunas consideraciones previas.

Tras una etapa de su vida en que su tema principal ha sido el del amor, Eurípides, a partir del año 425 aproximadamente, insiste una y otra vez sobre el tema de la guerra. Tema inevitable en el ambiente envenenado de Atenas y al que Eurípides, como Aristófanes, se aferra con obsesión. Salvo piezas de «escape» novelescas, melodramáticas o realistas, y las *Bacantes*, escrita en Macedonia, es la guerra el único tema sobre el que podía escribirse en Atenas [53]. Guerra no enfocada desde el punto de vista del canto al heroísmo, sino desde el de la condenación de su inhumanidad. Y también como lugar donde se revelan nuevas fuerzas más difíciles de observar en la paz: la pasión del sacrificio de que venimos hablando o la de la venganza, incluso la venganza que es castigo justo. En ella es posible lo inesperado y los hombres, puestos en situaciones límite, son capaces de reacciones sorprendentes.

Es curioso observar que estos héroes euripídeos suelen ser mujeres o jóvenes. Parece como si Eurípides desconfiara ya de los hombres de su edad, que representan una y otra vez el papel del tirano o del político ambicioso y sin escrúpulos. Influye también, quizá, la tesis tradicional que ve en la mujer un ser dominado en mayor medida que el hombre por las fuerzas instintivas, e igual en el joven. A la *hybris* de reyes y tiranos estos otros personajes oponen su conducta, ilógica para los hombres sensatos, consistente en salvar o vengar a su ciudad con las fuerzas de su debilidad.

De todas formas, no cabe duda de que el tema de las alternativas imprevisibles de la conducta humana en general es del agrado de nuestro poeta. Donde aparece quizá más claro es en el *Heracles*. El héroe llega vencedor a Tebas, libera a su familia del tirano Lico, a cuyas manos estaba a punto de sucumbir, y en este momento recibe la ola de la locura, enviada por Hera, y da muerte a esa misma familia tomándola por sus enemigos.

[53] Cf. Kitto, *Greek Tragedy*, Londres, 1950$_2$, p. 228.

La presentación es tradicional y mitológica: Hera envía a Heracles la locura para vengarse de Alcmena. Pero hemos visto más arriba que Eurípides duda de la exactitud de la fábula. Lo importante es el contraste entre el triunfo glorioso y la violencia asesina, descrita en vívidos colores por el mensajero; contraste imprevisible dentro del comportamiento de un mismo hombre. Sin llegar a tanto, en el *Ión*, la *Ifigenia en Aulide*, etc., Eurípides juega a cambiar las posiciones de los personajes, oscilantes no ya entre la esperanza y el temor como en Sófocles, y en realidad en toda la tragedia, sino entre el amor y el odio, la decisión y la negativa. En otras piezas la enfermedad es otra vez el símbolo de la anormalidad, de ese trastorno psíquico que es culpa moral a la vez: me refiero sobre todo a la locura de Orestes en *Orestes* e *Ifigenia en Táuride*.

Pero dejemos ahora las alteraciones que pudiéramos llamar aberraciones y aquellas otras que son simples alternativas de los sentimientos, producidas por circunstancias cambiantes. Queremos insistir brevemente sobre aquellas otras que ponen todo el ser del protagonista al servicio de una causa, pese a la franca desproporción de sus fuerzas. El tema más notable en este sentido es, ya lo hemos dicho, el del sacrificio de un personaje juvenil o una mujer por salvar a su ciudad o a un ser querido. Eurípides ha insistido sobre él repetidamente. Es Alcestis, que muere para que no muera su marido Admeto; Meneceo, que se sacrifica para que no sea tomada la ciudad de Tebas *(Fenicias)*; Macaria, que igualmente consiente en ser ofrecida en sacrificio para que Atenas venza al tirano Euristeo *(Heraclidas)*; Ifigenia, finalmente, cuya muerte, exigida como en los casos anteriores por un oráculo, sirve para que los griegos puedan ir a luchar contra Troya *(Ifigenia en Aulide)*. Más o menos emparentado está el motivo del suicidio de Evadne sobre la pira de su marido Capaneo *(Suplicantes)* y de la aceptación por Polixena de la muerte a la que la condenan los aqueos vencedores de Troya, que la sacrificarán en la tumba de Aquiles *(Hécuba)*. En realidad Eurípides ha ido poco a poco preparando el tema, que solo en la *Ifigenia en Aulide*, al final de su carrera, culmina en el súbito cambio de la protagonista. En los otros lugares, el personaje respectivo acepta la muerte desde el principio, en alguna ocasión engañando para ir a ella al padre que quiere impedirla (Meneceo en las *Fenicias)*. Los motivos de cálculo, patriotismo, gloria y virtud que se aducen son siempre los mismos o semejantes. Pero en la *Ifigenia* Eurípides nos hace ver que se trata de una revelación repentina, de una representación, sentida y no calculada, de la vanidad de la propia vida en relación con valores entrañables. No hay una lógica que vaya del carácter de cada personaje a su decisión, sino una intuición que desgarra los

lazos instintivos que nos unen a la vida. No es el heroísmo pese a la muerte que espera, sino el heroísmo de su aceptación; la derrota que es una victoria. La mentalidad agonal recorre aquí un extraño camino: la victoria por el aniquilamiento del propio ser. En él salen a luz fuerzas profundas e inesperadas.

Algo parecido ocurre, pero en sentido contrario, en el caso de la venganza de la vieja reina Hécuba, madre de Príamo, en la tragedia que lleva su nombre. La reina troyana vive en el campamento aqueo con las demás cautivas que esperan el momento de ser trasladadas a Grecia. Ve ir a la muerte a su hija Polixena, que los aqueos matan fríamente por deseo de la sombra de Aquiles, pese a sus ruegos a Odiseo. El mar arroja luego a la playa el cadáver de su hijo Polidoro, que había sido enviado por Príamo a vivir con el rey tracio Polimestor: este le ha asesinado para apoderarse del oro que con él había depositado Príamo en su poder. Hécuba, vieja y desamparada, estampa de toda la miseria humana del vencido, tiene aún fuerzas para vengarse. Su alma abrumada por la desgracia se torna pura llama de pasión vengadora, sin ir por ello acompañada de ese carácter heroico que la tradición asignaba a Electra o Antígona. No es ya obediencia a la norma tradicional lo que siente, sino un nuevo ser que la lleva a la venganza. Engaña a Polimestor, que entra con sus dos hijos en la tienda de las cautivas: ellas le sacan los ojos y matan a los niños. El tema de Electra aparece aquí más puro, al ir desligado de elementos tradicionales. De igual modo que en el episodio tucidídeo de las revoluciones de Corcira, la guerra —dice el historiador—, al llevar a situaciones extremadas, quitó todo freno tradicional a la conducta y alteró todos los valores, también aquí ocurre así a la reina Hécuba. Pero no para un desenfreno inmoral que, por lo demás, se encuentra reflejado en otros lugares, sino para una venganza en definitiva justa.

4. *Religión personal en Eurípides.*

Al hablar de la época arcaica vimos que el desarrollo del individualismo se reflejaba, entre otras cosas, en el florecimiento de las religiones en las que el creyente establece una relación íntima y personal con su dios. Estas religiones nunca desaparecieron y en el siglo v tienen todavía importancia el orfismo, el dionisismo y los misterios de Eleusis. Pero entre las clases medias el orfismo está desprestigiado, por estar en manos de una serie de embaucadores y charlatanes que buscan su medro personal. Con frecuencia, además, ofrecen sus servicios no

a individuos, sino a ciudades enteras que buscan ser purificadas. El dionisismo había sido ritualizado y convertido en un culto más. Los misterios de Eleusis eran el elemento más vivo de estas religiones personales, pero su acción era concebida generalmente como algo mecánico, que llevaba a la salvación mediante el ejercicio de unos cuantos ritos. En general puede decirse que el ambiente de la Atenas del siglo V era hostil a este tipo de cultos, que asimilaba a los demás cuando no los repudiaba. Demeter y Dioniso mantuvieron su importancia en Atenas como dioses «democráticos», pero los rasgos que los diferenciaban como mensajeros de una religión personal perdieron importancia frente a su carácter de dioses como otros tantos, con un culto bien regulado y organizado por el Estado. Atenas, ya lo hemos dicho, representa en cierto modo una reacción conservadora frente al individualismo de los jonios y subraya los elementos religiosos al servicio de la comunidad; el mismo éxtasis dionisíaco tiende en la tragedia a convertirse en una predicación de la *sophrosyne* y respeto a la norma. El pueblo de Atenas es religioso y aun supersticioso: basta recordar los procesos contra el círculo de Pericles en torno al año 432 y, sobre todo, el gran terror que se desencadenó en la ciudad cuando la búsqueda de los culpables, el año 415, de la mutilación de las estatuas de Hermes en vísperas de partir la flota enviada contra Sicilia. Pero el descubrimiento de una religión personal, que nada tiene que ver con el Estado ni con el simple juego de ofrendas y favores recibidos, es obra de personalidades aisladas.

En Eurípides encontramos un anticipo de esta nueva religiosidad. En ella el hombre acepta lo divino dejándose arrebatar por ello y sin pedir nada ni tratar siquiera de comprender. La pintura no es absolutamente directa, pues siempre quedan velos procedentes del antiguo ideal, para quien el hombre piadoso es el dotado de *sophrosyne* y el dios favorece precisamente esa *sophrosyne;* pero es suficientemente clara. Una vez más hallamos huellas de un conocimiento del hombre como ser que no es solamente racional y que tiene valores esenciales fuera de lo racional.

No vamos a abrir de nuevo el debate en torno a la religión de Eurípides, sobre la cual dijimos ya algunas cosas. Resulta claro que Eurípides se encontraba incómodo entre deidades tradicionales cuya conducta mítica critica con frecuencia y que tendía a una idea de Dios moralizada. Como, de otra parte, cree que en la conciencia del hombre se encuentra impresa esa misma moralidad, resulta fácilmente explicable que en ciertos momentos sienta y exprese la proximidad del hombre respecto al dios como una comunidad, una intimidad. Desde siempre habían pensado los griegos que dioses y hombres tenían mucho de común;

lo nuevo es el sentimiento de la proximidad personal. Este sentimiento se encuentra, por ejemplo, en la bella monodia de Ión, servidor subalterno del Apolo délfico y en realidad su hijo, en *Ión* [54]. Sin embargo, no es Apolo el dios que está en el centro de esta nueva piedad: se halla demasiado unido al rito y a la mentalidad tradicional. Los dioses que verdaderamente llaman al alma del poeta son aquellos otros que personifican las fuerzas naturales y tienen una carga de violencia y pasión. Ya hemos aludido a Eros y Afrodita, los dioses del amor, que despiertan ese deseo dulce y peligroso que describe el poeta en tantos lugares [55]. Añadamos sobre todo la diosa Artemis, tal como aparece en el *Hipólito*. La piedad que este héroe experimenta por ella, como compañera en los campos y en la caza, encarnación de una vida más pura, se traduce en bellos versos que responden claramente a un sentimiento religioso personal [56]. Deidad peligrosa sin duda, que lleva a Hipólito a un ascetismo excesivo que le hace cometer verdadera *hybris* y prepara su caída; y deidad que no siente por Hipólito el mismo amor que él por ella y deja «fácilmente» su compañía, prometiendo solamente vengarle [57].

El tratamiento de los temas divinos de Eurípides es siempre delicado y en casos como estos surge siempre la objeción de que Eros o Artemis no son más que la encarnación de fuerzas naturales o bien símbolos que permiten comentar la acción humana [58]. En todo caso, es claro que estos dioses representan momentos cruciales de la vida humana, fuerzas instintivas que elevan al hombre y le hacen correr peligro al propio tiempo. Son concebidas, es cierto, como insitas en el hombre; pero al tiempo conservan algo de divino. La entrega a ellas es una adhesión a algo que, siendo humano, es al tiempo sobrehumano. Si el antropomorfismo de la religión griega hace que las personas divinas sean insatisfactorias, no por ello dejan de representar algo de divino que es al tiempo íntimo del hombre.

En definitiva, por más que la mitología sea desde un punto de vista un recurso para exponer el mundo de lo humano, desde otro representa, con todas las imperfecciones que se quiera, la aspiración a una religiosidad que busca un paradigma divino para los valores morales y las fuerzas irracionales del hombre. Entre ellas, la aspiración al amor y, también, la aspiración a una vida más pura, incluso con caracteres ascéticos como en la figura de Hipólito, que presenta rasgos órficos subrayados explícita-

54 *Ion*, 82 ss.
55 Por ejemplo, *Hip.*, 525 ss.
56 Cf. A. J. Festugière, *Personal Religion*, Berkeley, 1954, p. 10 ss.
57 *Hip.*, 1416 ss., 1440 s. Cf. Winnington-Ingram, *Euripide*, cit., p. 191.
58 Cf., por ejemplo, G. Norwood, *Essays on euripidean Drama*, Toronto, 1951, p. 106 ss.; Winnington-Ingram, *loc. cit.*, p. 190.

mente. Pero no se trata solamente de una religión filosófica, pues de este modo no se comprendería la devoción de Hipólito por Artemis ni las plegarias a Afrodita y Eros de aquellos a quienes llegan. El antropomorfismo, con todas sus limitaciones, tiene la ventaja de convertir esa religión filosófica en verdadera religión, esto es, en religión personal.

Es un resto de antiguas concepciones griegas el que esa pasión, salvada por Eurípides y deducida de paradigmas divinos, sea sin embargo peligrosa. La moral no es abolida y al describir la pasión el poeta no olvida el proyectarla sobre el fondo de los problemas morales. Se llega incluso a una suplantación cuando se define como *sophrosyne* de Hipólito lo que es en el fondo una explosión pasional y casi mística de su carácter. Pero lo importante para nosotros es el descubrimiento de un aspecto no racional de la naturaleza humana que no se condena por sí mismo pese a sus peligros y que entra en juego para una más completa definición del hombre. Platón, con excepción de algunos pasajes bien conocidos, ofrece un panorama mucho más pobre. Los impulsos de adhesión a una divinidad que se siente vivir dentro de uno mismo en esas fuerzas irracionales de que hablamos, tampoco se encuentra en el filósofo, aunque sí el misticismo que busca el acceso a Dios para descubrir por iluminación la verdad moral.

La más religiosa de todas las tragedias de Eurípides, como se sabe, es las *Bacantes*, escrita en los últimos años de la vida del poeta en Macedonia. Muchos han llegado a ver en ella una palinodia del poeta irreligioso, convertido en su ancianidad [59]. Otros, el descubrimiento de una nueva experiencia en los cultos dionisíacos vivos todavía en aquel país semibárbaro. De todo ello puede haber algo, pero después de lo que llevamos expuesto conviene concluir que las *Bacantes* no representan una novedad absoluta en la producción euripídea. Su abominación de los «sabios» que llevan al mal no es ninguna cosa nueva ni su admisión de normas divinas e inmutables, tampoco [60]. Y la pintura del dios Dioniso que arrastra a las almas con «locura» e *hybris*, dios «el más terrible y el más dulce para los hombres» [61], es comparable a las descripciones de Artemis y Afrodita a que arriba hicimos alusión. Eurípides tiene buen cuidado de teñir de *sophrosyne* las acciones del dios y sus sectarias las bacantes, calificadas por Penteo de inmorales; y pasa sin comentario sobre la crueldad del dios, que se venga de su enemigo el rey Penteo. Pero el ambiente dionisíaco de religiosidad desbordada y frené-

[59] Así R. Goosens, *Euripides et Athènes*, Bruselas, 1962, p. 733 ss.
[60] 266 ss., 395, 413, etc.; 201 ss., 890 ss.
[61] 861.

tica, de liberación de la atadura de la costumbre y la ciudad, hiere vivamente a todo el que lea la pieza. Estos nuevos dioses que llaman al hombre y de los que el hombre se convierte en seguidor enajenado al sentir en ellos una encarnación de lo más profundo de sí mismo, que dan una nueva felicidad y una nueva confianza no acompañada de razones [62], son sin duda el anuncio de una religiosidad dirigida al hombre individual. Todos ellos forman, puede decirse, un bloque. En el gran coro de las *Bacantes*, al que acabamos de aludir, Dioniso es celebrado al tiempo que Afrodita y Eros, las Musas, Gracias, Deseo y Paz. Artemis y su ideal de castidad parecen estar lejos; pero en su culto no hay menos éxtasis y comunidad con la naturaleza, como se deduce de las palabras de Hipólito, del coro de los cazadores y de los mismos rasgos órficos prestados a su héroe por el poeta. Ahora bien, el Orfismo nace, como es bien sabido, de la religión de Dioniso. Solo falta Demeter entre estos dioses «personales». Su ausencia se debe seguramente al temor de los poetas a la acusación de revelar los misterios, que ya fue lanzada contra Esquilo.

5. *El realismo eurípideo.*

En conexión con la ampliación por Eurípides de todo el panorama de lo humano está su realismo, tantas veces comentado. Sus personajes parecen ya muchas veces arrancados de la Atenas contemporánea: a ella pertenecen sus políticos y demagogos, sus mujeres enamoradas, sus personajes de carácter como el buen labrador de la *Electra*, la nodriza del *Hipólito* o el esclavo frigio de *Orestes*. Bajo los mantos de sus reyes se esconden los mismos problemas, ambiciones y temores entre los que se debatían los políticos de Atenas; Juto y Creusa, en el *Ión*, forman en realidad un matrimonio burgués cuyos problemas familiares encuentran un paralelo en la comedia posterior.

Hemos visto que Sófocles, en su *Edipo* y su *Antígona* sobre todo, nos daba una imagen del tirano que surgía o se temía que surgiera dentro del régimen democrático. Tampoco en Esquilo está lejos la realidad contemporánea, si se estudian con cuidado sus tragedias. Pero existe siempre un grado superior de idealización que pinta solamente con los trazos fundamentales. En Eurípides el velo que separa la ficción de la realidad es mucho más tenue. Son los hombres «como son» los que su teatro nos hace ver, con sus vicios y sus virtudes y una general com-

62 Cf. *Bach.*, 428 ss.

prensión, si exceptuamos el tipo extremo del tirano que practica la política de la fuerza, el cual, en definitiva, también proviene de la galería que ofrecía la vida contemporánea. Los servidores mercenarios del Estado como son los heraldos, el tipo tradicional del atleta que no era grato al intelectual, son también objeto de repulsa directa. Fuera de ellos Eurípides no hace caricatura, ni siquiera dogmatiza: se limita a prestarnos una humanidad abigarrada, desgarrada por problemas internos que el poeta intenta comprender y exponer, un cuadro rico y veraz de la sociedad contemporánea. En la edad posterior —en la comedia, el mimo, la escultura— volveremos a encontrarnos con un panorama parecido, ampliado a veces ciertamente. Eurípides es en esto, como en tantas otras cosas, un adelantado de la nueva edad. Partiendo de problemas intelectuales se ha acercado a la intimidad del hombre y se ha detenido en su pintura por el interés de la pintura misma.

6. *La Ilustración y las corrientes de la Ciencia griega.*

Si importante es el papel de la Ilustración para el conocimiento del hombre, no lo es menos para el desarrollo de la Ciencia en general, y, concretamente, de las Ciencias del hombre. Hay que confesar, sin embargo, que las posibilidades implícitas en ciertas corrientes de la Ilustración no fueron plenamente aprovechadas y que solo parcialmente se llegó a concepciones semejantes a las de la Ciencia moderna, que arranca de movimientos en buena parte comparables a la Ilustración griega. En resumen, el racionalismo, que fue el estímulo que desarrolló la Ciencia, pesó luego demasiado sobre ella, asimilando o tendiendo a asimilar Ciencia natural y Ciencia humana. Y ciertos hallazgos a que, aún dentro de esta dirección, llegó la Ilustración, fueron abandonados luego por obra del Platonismo. Sin embargo, no cabe duda de que la Ilustración representa para las ciencias del hombre un progreso extraordinario; las más de las veces, en realidad, su verdadero origen.

Fuera de Atenas la Ciencia ha sido sobre todo Ciencia natural, dedicada al conocimiento del verdadero ser. Su instrumento es la razón, que ayuda a Parménides a definir ese Ser como único e inmutable detrás de los cambios aparenciales, y en la que, con el nombre de *logos*, Heráclito ve el fundamento de la naturaleza, es decir, del cambio regular que constituye la última realidad; cambio que no produce un avance ilimitado, sino que se mueve en forma circular mediante la oscilación entre «contrarios» en el fondo equivalentes. Esa razón es el lazo que une

al hombre con el mundo: para Parménides pensar y ser son sinónimos; para Heráclito, el *logos* que actúa en el mundo es idéntico a nuestro *logos* humano y, en definitiva, a Dios.

Estas filosofías son susceptibles de producir dos clases de Ciencia. Una, la parmenídea, que descubre estructuras «verdaderas» detrás de la apariencia y logra definiciones absolutas; otra, la que pudiéramos llamar heraclítea, que se basa en el concepto de naturaleza, considerada como un principio de regularidad. Otras filosofías presocráticas coinciden más o menos exactamente con estas; solo Demócrito prescinde de la instancia racional. En realidad no son incompatibles o lo son menos de lo que parece a primera vista. Existen dominios de la realidad que se ajustan más fácilmente a la Ciencia parmenídea: así la Lógica, nacida de Parménides y desarrollada por Platón y Aristóteles sobre principios semejantes; la Matemática; las Ciencias de la naturaleza en cuanto descriptivas. En cambio, cuando se trata de comportamientos o procesos se presenta inmediatamente a nuestra imaginación la concepción heraclítea: está en la base, por ejemplo, de la Medicina hipocrática, basada en el conocimiento de la naturaleza humana y sus leyes regulares de comportamiento [63].

Estas concepciones de la Ciencia griega presentan dificultades cuando se las quiere aplicar al mundo de lo humano, en el que introducen una regularidad que solamente en parte existe. Los filósofos presocráticos se ocupan también de la conducta humana y no solamente del mundo natural, como hemos visto; pero tienden a describirla únicamente en términos de razón. La razón —concebida ya como autónoma, ya como ligada más o menos a la razón divina— es su única guía de conducta y su aspiración. De igual modo, en el mundo no humano, existe una fase de imperio absoluto del *logos*, que es su aspiración en Heráclito; en Parménides, el *logos* es la verdadera realidad. Hemos visto que la Ilustración griega mantenía a veces esta aspiración, mientras que otras presentaba definiciones del hombre más complejas, en las que el elemento no lógico podía no ser simplemente condenado. Y esbozos de Teorías del Conocimiento en las que se presenta la complejidad de las relaciones del pensamiento y la palabra con la realidad. A más de esto, un relativismo ya larvado, ya radical. Se trata ahora de saber en qué medida influyeron estas posiciones previas en el desarrollo de las Ciencias del hombre, como posibles ayudas para salirse del objetivismo ahistórico y el racionalismo a que las condenaba el

[63] Cf. más detalles sobre todo esto en mi artículo «Ciencia griega y ciencia moderna», *Rev. de la Universidad de Madrid*, 1959, p. 359 ss.

naturalismo de las concepciones presocráticas. Y, en todo caso, de estudiar su creación, debida al interés humanista de la nueva edad.

7. *Rasgos esenciales de la Ciencia sofística.*

Los sofistas no tienen un interés directo por las Ciencias, ni siquiera por las Ciencias humanas. Su punto de partida, ya lo hemos visto, es una teoría de la conducta, profesada con finalidades prácticas. La Teoría del Conocimiento —al igual que luego ocurrirá con Platón— no es en, último extremo, más que un apoyo que se busca para fundamentar las posiciones tomadas en torno a la conducta humana. La Retórica sofística está al servicio de la «persuasión», es decir, busca hacer triunfar en el seno de la ciudad las ideas consideradas correctas por el orador. Por su parte, la Psicología gorgiana y toda su teoría estética no es más que una fundamentación de su teoría de la persuasión. La Gramática nace, igualmente, en conexión con la práctica: la Sinonimia de Pródico hemos visto ya que responde a una voluntad de distinguir entre ideas, concretamente entre ideas morales; la teoría de las clases de oraciones en Protágoras no distingue entre expresión y pensamiento y lo que busca es clasificar las formas en que el orador puede dirigirse a su público. ¿Y qué decir de los inicios de Dialéctica sofística y su desarrollo en manos de los socráticos? Solo en Hipias parece haber un interés autónomo por las diferentes Ciencias.

Todo esto es natural que así sucediera desde el momento en que hemos visto que el interés inicial de la época estaba centrado en el tema de la conducta humana, considerado, en un principio, inseparable del de su relación con el Estado. Es al aplicar criterios racionales a la definición y fundamentación de esa conducta cuando surgen las diferentes Ciencias. Junto a ellas están las que los griegos llamaban τέχναι («artes» es la traducción tradicional), que estudiaban el comportamiento de una determinada esfera de la realidad siempre que se realizara conforme a razón. Son otra de las raíces de nuestra Ciencia. «Arte» es ya la Retórica, que se basa en un conocimiento de la naturaleza humana; lo es sobre todo la Medicina, fundada en igual principio, como sabemos. También la Política. En nuestra época se escribe, además, sobre toda clase de τέχναι: de la cocina, la higiene, la danza, mecánica, arte militar, música... [64]. Siempre se trata de una necesidad práctica que lleva a fijar las reglas de lo «correcto»

[64] Cf. P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, París, 1934, p. 343 ss.

(ὀρθόν) o «incorrecto» en la manipulación de una determinada parcela de la realidad [65]. No se trata, pues, de pura práctica y rutina, como afirma de la Retórica Platón, en el *Gorgias*.

El hecho es que, prescindiendo ahora de los orígenes e intenciones, por primera vez nos encontramos con un tratamiento detallado y directo de determinadas parcelas del campo de lo humano sobre la base de un estudio racional. A primera vista se advierten dos cosas: primera, que continúa la búsqueda de estructuras esenciales, de definiciones universalmente válidas y la confusión de ser y pensamiento, naturaleza humana y naturaleza no humana (se aplica la misma palabra *physis* a la Medicina y la Política o Retórica); segunda, que, sin embargo, la naturaleza que ahora se toma como base no es pura y simplemente racional.

Es curioso observar que la definición ilustrada del lenguaje como cosa de *nomos* (convención) o «fortuna, azar», no de naturaleza [66], el convencimiento de que solo por obra de la necesidad y tras varios tanteos se descubrió [67], no fue obstáculo para darle un valor prácticamente absoluto. Protágoras escribió un libro περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων, *Sobre la corrección de las palabras*, en el que llegó a proponer determinados cambios en la lengua griega —lo que parodia Aristófanes en las *Nubes*— a fin de dar una terminación más característicamente femenina a determinadas palabras de este género. El lenguaje debería constituir, según esto, un sistema absolutamente coherente y regular. Igualmente, la crítica del empleo del imperativo en los versos iniciales de la *Ilíada* y la *Odisea*, dirigidos a la Musa, con la argumentación de que no se puede dar órdenes a un dios, se basa en una absoluta identificación de categorías mentales y categorías gramaticales; la sinonimia de Pródico parte de este mismo principio. No es ello de extrañar, pues el logicismo es el fundamento de la teoría gramatical de Aristóteles, de los estoicos y de toda la gramática posterior hasta fecha muy reciente; como máxima concesión se llegó a señalar la existencia de excepciones al lado de las reglas. Volviendo a Protágoras, sus afirmaciones gramaticales, si bien se mira, no están demasiado alejadas de sus otras ideas. El entronizamiento de lo «correcto» como supremo criterio, fundado en el triunfo del «argumento fuerte», esto es, de la razón, nos es en efecto bien conocido. La diferencia consiste en que la Teoría del Conocimiento protagórico establece una fase previa, la incertidumbre del conocimiento que llega de los sentidos y el debate entre los diversos «argumentos» relativos a una misma cosa. En su teoría lingüística, en cambio, se da por superada

[65] Definición del *De arte* hipocrático, 5.

[66] Cf. Murray, «The beginnings of Grammar», en *Greek Studies*, 1946, p. 171 ss.

[67] Cf. p. 213.

esa dificultad: la lengua expresa directamente el pensamiento y cuando no, se propone su reforma. En realidad, todo esto no tiene nada de extraño, puesto que el racionalismo sofístico no es inferior al platónico; sin embargo, la Sofística admite un cierto relativismo en cuanto a la certeza cuando se trata de soluciones políticas. Evidentemente, no se atrevió a aceptar esta tesis al tratar de Ciencia, como tampoco se interesó por la Historia de la Lengua ni siquiera como ciencia de leyes como es el caso de su concepción de la Historia en general. El precedente de la Ciencia arcaica, que cree con Parménides y Heráclito que la estructura de la realidad es estrictamente racional, la lleva a buscar estructuras «verdaderas» pasando por alto el problematismo del conocimiento y la libertad de la Historia. Platón y Aristóteles continuaron con ese mismo camino. Sin embargo, la concepción histórica de Tucídides, fundada en el concepto de lo verosímil, que a su vez se apoya en la naturaleza humana, presenta alguna mayor modernidad, según veremos; pero este punto de vista no influye en las ciencias humanas. Entre ellas, la Gramática es de origen sofístico, pero idéntica en su espíritu a otras de raíz socrática, platónica o aristotélica, como la Lógica (preparada ya por Parménides), la Retórica, la Teoría Literaria, etc., y, también, la Matemática y la Historia Natural.

La Sofística fundó de este modo un género de Gramática que está de acuerdo con la tradición objetivista griega a partir de Parménides sobre todo y que fue continuada hasta casi nuestros días. Por supuesto, esta Gramática tiene méritos importantes y hoy estamos de vuelta del puro historicismo gramatical que, a partir del siglo pasado, perdía de vista en absoluto la existencia de un sistema de la lengua y convertía a esta en un amontonamiento confuso de elementos heterogéneos. Sin embargo, está claro que los antiguos no llegaron a entrever la existencia de un sistema interno de la lengua, que por un juego de oposiciones como los que existen en otros sistemas de signos, tiene una autonomía que lo separa de la pura objetividad que intenta reflejar; ni el problema gravísimo que surge cuando se quiere analizar la realidad en conceptos bien delimitados y luego reflejar estos conceptos en formas gramaticales organizadas con perfecto paralelismo. En resumen, consideraron la lengua como un conjunto de datos absolutos que reflejan una realidad igualmente organizada y transparente y no cayeron en lo que de subjetivo y relativo hay en todo análisis de la realidad ni en las dificultades de trasladar este análisis al material fónico. Pues bien, todas estas ideas, que hoy están presentes en los estudios de Lingüística, estaban, sin embargo, implícitas en la teoría del conocimiento sofístico, teñida de relativismo, y , sin embargo, no fueron explotadas debidamente, mientras que en otros terrenos el relati-

vismo y el irracionalismo fueron llevados a sus más extremas consecuencias. En el tratado de Gorgias *Sobre el no Ser* hay páginas sorprendentes y reveladoras que anticipan análisis contemporáneos y que, sin embargo, no fueron desarrolladas debidamente por los teóricos que le siguieron. Entre la paradoja y el primitivismo surgen en este tratado [68] afirmaciones penetrantes sobre los factores subjetivos del conocimiento y la eficacia no racional de la palabra, sobre la falta de análisis conceptuales de determinadas percepciones con la consiguiente imposibilidad de darles expresión en palabras, sobre la imposibilidad de trasladar la experiencia a un signo de carácter distinto y la de identificar ese signo con un contenido desconocido previamente por el interlocutor, etc. También en Eurípides es frecuente el tema de la dificultad de conocer los hechos a través de las palabras, y Tucídides nos cuenta en el episodio de Corcira las alteraciones radicales del sentido de algunas de ellas.

El caso de la Ciencia del Lenguaje nos ha puesto un ejemplo muy interesante sobre el carácter de la Ciencia sofística. Los elementos empiristas y relativistas, que han dejado su impronta en la Ciencia occidental, tuvieron menos influjo aquí que en la teoría ético-política. De un modo semejante, el formalismo de la Lógica aristotélica está ya presagiado por la Dialéctica sofística. La Dialéctica y la Lógica griegas crearon un edificio intelectual en el que la humanidad ha vivido durante largos siglos; pero desde el principio se aferraron demasiado a la unidad del concepto y la palabra y tendieron a un cierto mecanicismo que no dejaba paso a la complejidad de la vida; al buscar siempre fronteras definidas y ligazones exclusivas, simplificaron en exceso y se cerraron muchos caminos del espíritu.

Veamos ahora la aplicación de las ideas de la Ilustración al campo de la Historia, que es el verdadero centro de lo humano. La Ilustración realizó varias hazañas en este terreno. En primer lugar, la Historia se convirtió por primera vez en una realización del hombre, dueño de su propio destino siempre que conozca las leyes conforme a las cuales actúa la naturaleza humana y se resigne a conceder un resto irracional, la τύχη o azar. Esta es la concepción de Tucídides, bien diferente de la visión de una Historia dominada por el principio de la intervención divina en función de las acciones de los hombres, gratas o ingratas a la divinidad. En segundo lugar, existe un cierto optimismo histórico en cuanto que se piensa que el hombre, salido de un estadio animal, progresó por su propio esfuerzo cuando, llevado por la

[68] Cf. también Fr. B 28 y pasajes de la *Helena* y el *Palamedes* ya citados, relativos a la dificultad de alcanzar la verdad. De ellos se desprende que el interés de Gorgias por el lenguaje parte de su reflexión sobre la Retórica.

necesidad y por su propia inteligencia, descubrió las diversas artes y técnicas; de otra parte, las instituciones son perfectibles para el sofista, como ya hemos visto, de modo que no nos encontramos con un modelo puesto en el pasado como en las sociedades aristocráticas, ni tampoco con la idea pesimista de Hesíodo y del mito del *Político* platónico, según la cual el hombre abandonado a sí mismo decae inevitablemente mientras un dios no lo impida.

La clave de la Historia está en la naturaleza humana. Siguiendo el modelo de la concepción hipocrática, que centraba la Medicina en el prever y ayudar a la naturaleza sobre la base del conocimiento de esa naturaleza, Tucídides define al político de una manera parecida [69]. El alma del hombre es complicada y Tucídides no cree en el fácil triunfo de los valores racionales ni condena sin más a los irracionales, por más que conozca sus peligros cuando son manejados sin prudencia. Conoce los factores integradores proclamados por Protágoras y también los desintegradores que producen división y lucha. Sabe que la naturaleza humana no puede ser negada pura y simplemente, pero también que la simple aplicación de la fuerza sin atender a los factores que favorecen la unión y colaboración, en suma, el consentimiento, es catastrófica [70]. Para él la sociedad humana es el triunfo de la sabiduría y el poder sobre los principios desintegradores [71].

La diferencia frente a la concepción socrático-platónica no es tan radical como se pudiera pensar. Para esta filosofía esencialista la naturaleza humana «verdadera» es razón: a ella responde un Estado ideal y todo el resto es decadencia o progreso. Para Tucídides, en la naturaleza humana entran también elementos conocidos por Platón, pero condenados por él, a saber, los factores afectivos y pasionales: la Historia es el juego de todos ellos, pero bajo el dominio de la razón. Lo que no se puede hacer es eliminarlos en un momento dado creando un Estado ideal: siempre están presentes y, aunque pueden ser dominados en cierto modo, tienen sus leyes propias y no se puede prescindir de ellos.

Tucídides ha escrito una Historia que más que Historia es una teoría de la Sociedad Humana; su intención es servir de guía en los sucesos del futuro, pues está seguro de la regularidad del acontecer, basado en la permanencia de la naturaleza humana. No hay nada de fatal, sin embargo, en su concepción: el hombre de Estado puede actuar y actuar correctamente, de

69 Cf. p. 246.
70 Cf. Cochrane, *ob. cit.*, p. 114 s.
71 Cf. Cochrane, *ob. cit.*, p. 132.

acuerdo con las conveniencias de la ciudad, igual que el médico, con el cual es comparado. Pero hay en todo esto un cierto lastre naturalista, que se ve bien claro cuando a propósito de la peste Tucídides escribe palabras semejantes, en su afán de servir de ayuda si otra vez vuelve a presentarse [72]. A nosotros los modernos se nos antoja que esa regularidad que Tucídides proclama es cierta hasta cierto punto, pero nada más. Y que va impreso en ella ese mismo racionalismo que quiere encontrar siempre relaciones regulares. Ello se ve bien cuando el concepto de naturaleza se aplica no a prever el futuro, sino a investigar el pasado. Esto ocurre, por ejemplo, en la llamada Arquelogía, el relato en el libro I de la Historia primitiva de Grecia. El centro de la argumentación está en el εἰκός, lo «verosímil» a juzgar por situaciones posteriores comparables. Ya hemos visto la importancia de este concepto en el pensamiento sofístico; por ejemplo, en la Teoría del Conocimiento de Gorgias o en la Oratoria forense, en la que llega con frecuencia a prevalecer sobre el simple testimonio sobre los hechos. Pues bien, en el libro I la descripción de la vida primitiva de Grecia, del imperio de Minos, de la expedición contra Troya, está demasiado calcada sobre la realidad contemporánea del imperio ateniense [73]. En general, en Tucídides todo es demasiado racional; los hechos son simplificados para hacer aparecer como evidentes determinadas conexiones y establecer así relaciones simples de causa y efecto. Mme. de Romilly ha estudiado detenidamente este hecho [74].

Puede decirse, en términos generales, y es cosa bastante conocida, que los griegos no llegaron al descubrimiento de la categoría de lo histórico. La Historia es abierta para los sofistas y Tucídides y aun experimenta un cierto progreso, para los primeros, en la organización política y la cultura; para el segundo, en la importancia de las fuerzas puestas en juego. Pero en suma nos encontramos siempre con un panorama fundamentalmente constante dentro de su variación. Esta es la visión del mundo que tenía Heráclito, que solo se ha enriquecido en cuanto no es solo el *logos* el que ahora interviene. La concepción del «ciclo de las Constituciones», que está presente en Heródoto [75] y en un conocido pasaje de la *República* platónica [76], es aproximadamente comparable, al admitir igualmente una concatenación simple de causas y efectos. De ahí que la Historia se conciba como una verdadera Ciencia de Leyes, al igual que la Medicina: son las dos primeras Ciencias de Leyes de los griegos. Y que tenga una

[72] Tucídides, II, 48.
[73] Cf. Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, París, 1956, p. 276.
[74] *Ob. cit.*
[75] Cf. p. 339 ss.
[76] 544 c ss.

tendencia aleccionadora, un carácter de *magistra uitae*. Platón está más dentro de la corriente parmenídea, en cuanto que para él el devenir histórico consiste simplemente en alteraciones del verdadero ser, del Estado ideal; Tucídides, de la heraclítea, en cuanto cree que el cambio es una realidad fundamental. Pero en definitiva ambos admiten leyes regulares, repetición de situaciones fijas. Hay, sin embargo, en la Sofística y Tucídides una cierta abertura hacia el futuro en cuanto no se afirma explícitamente el cierre del círculo. Pero falta la tensión hacia el futuro que hallamos en las concepciones de San Agustín, de los filósofos del siglo XVIII y de Hegel; con mucha más razón, el Historicismo propiamente dicho, que atribuye un valor comparable a todas las fases de la Historia y no juzga por valores absolutos.

Por más que el Historicismo puro esté hoy en retroceso y que sean excesivas las pretensiones que en ciertos momentos ha formulado de negar la naturaleza humana y lo que hay de constancia en la Historia, es a todas luces claro que ha significado un enriquecimiento incomparable de nuestro conocimiento del hombre. Resulta extraño que Grecia no llegara a concepciones paralelas. Digo que resulta extraño porque también en esto la Sofística contenía gérmenes que hacían posible este desarrollo. Sobre todo, el relativismo que considera las instituciones humanas como relativas y convencionales, aunque tengan una cierta relación con la naturaleza, y el principio de la libertad y responsabilidad del hombre. Evidentemente, la Sofística no sacó en su teoría histórica consecuencias tan extremadas como, en manos de algunos teóricos, en el terreno de lo ético-político: es un caso paralelo al estudiado más arriba. La Sofística pereció ahogada por el brote de esencialismo que es el Platonismo y dejó de producir algunas de las consecuencias que de ella se esperarían. Ejemplo, entre paréntesis, de cuán precipitada puede ser la aplicación a la Historia de los principios de una causalidad estricta. En Tucídides el ejercicio de la libertad conduce al éxito o a la catástrofe, según sea el juego de la razón y las demás fuerzas humanas, pero apenas se atiende a la posibilidad de hallar fórmulas y soluciones nuevas. Un cierto racionalismo que supone una regularidad incluso cuando se manipula con elementos irracionales, tiñe de un color uniforme toda la Historia pasada, presente y futura.

Hay, pues, solo esbozos de una Historia como nosotros la concebimos, como hay esbozos, con ella relacionados, de una Psicología. A lo que sí se llega es a un conocimiento profundo y podemos decir que científico del funcionamiento de las Sociedades humanas, paralelo al conocimiento del hombre en Eurípides. En Tucídides se pueden recoger datos abundantes y nos-

otros mismos hemos aducido bastantes. Nunca está ausente, de otra parte, la preocupación por lo acertado o desacertado del comportamiento de naciones e individuos, después del reconocimiento de la legitimidad de todas las fuerzas de su «naturaleza». Esta preocupación moral, junto con el racionalismo que busca analogías y regularidades, limita en cierto momento las posibilidades de las Ciencias del Hombre en cuanto búsqueda de un puro conocimiento.

Las Ciencias griegas del Espíritu tienden así todas a subrayar lo común y genérico, la regularidad y paralelismo de los desarrollos y las conexiones universalmente válidas. Tras una época de relativismo e historicismo desenfrenados como la que ha atravesado el mundo entero, este punto de vista puede resultar un correctivo útil y, en realidad, la ciencia parece moverse en nuestra época en direcciones más o menos semejantes, sin abandonar por esto las ganacias del Historicismo [77]. No es menos cierto que una serie de gérmenes fecundos quedaron sin desarrollo y que, tras la edad sofística, la Ciencia griega floreció sin aprovecharlos. No existe prácticamente, por ejemplo, una Historia literaria o una Historia de la Filosofía, sino clasificaciones y ordenaciones de materiales; cuando más, la aceptación de un desarrollo en línea recta estrictamente limitado, como cuando Aristóteles [78] habla de la «verdadera naturaleza» de la tragedia, que corta toda nueva evolución cuando es alcanzada. La misma concepción de Tucídides no vuelve a ser seguida y la Historia, sin perder del todo su carácter de *magistra uitae,* se convierte ante todo en una parte de la Retórica. Otras Ciencias, como la Lógica y la Gramática, continúan siendo «artes» para pensar o hablar «correctamente» y distan mucho de intentar una investigación pura de cómo funcionan el pensamiento o la lengua. Un cierto utilitarismo, dependendiente de su concepción como «artes», se halla ligado a ellas. Siendo ello verdad, queríamos insistir aquí, sin embargo, en cómo el siglo v contiene no solo los gérmenes de la Etica, la Política y la Ciencia alejandrinas, sino también de otras concepciones en todos estos terrenos que no fueron plenamente desarrolladas.

77 Cf. mi artículo cit., p. 394 ss.
78 *Poet.,* 1449 *a.*

PARTE III

Sócrates y Platón y su nuevo planteamiento

CAPITULO 1

El moralismo socrático

1. *Primera aproximación a la figura de Sócrates.*

La figura de Sócrates suele aparecer en las Historias de la Filosofía griega en un aislamiento excesivo. Es el hombre que, en la frase de Cicerón, bajó la filosofía del cielo a la tierra aplicándola a los temas humanos; el contradictor del relativismo sofístico, que crea una moral basada en valores objetivos; el descubridor de la dialéctica; el creador del concepto del alma como centro de la personalidad del individuo y criterio último de moralidad. En todo esto hay mucho de verdad, pero aquí querríamos hacer ver que los lazos que unen a Sócrates con el ambiente ateniense en que vive son, a pesar de todo, extraordinariamente fuertes y solo desde él puede ser comprendido. La *Vida de Sócrates*, de don Antonio Tovar[1], ha puesto de relieve el fondo tradicional ateniense del filósofo, fiel a los cultos de su patria y dotado de una adhesión instintiva y prerracional a la ciudad que le crió, cuya injusta sentencia no fue suficiente para hacerle olvidar su obligación de obedecerla en todo caso, afrontando una muerte que podría haber rehuido. Sócrates no es el intelectual puro y desarraigado, razonando ante una humanidad abstracta y moviéndose entre conceptos generales, que con frecuencia se ha imaginado. En esta misma línea querríamos añadir aquí algunas precisiones que acaben de encajar la figura de Sócrates dentro de su mundo ateniense, tanto en lo que de este hereda como en lo que aporta de nuevo.

Sócrates representa evidentemente una reacción frente a la disolución de valores en el pensamiento de la segunda sofística

[1] Madrid, 1947.

y en la misma sociedad contemporánea. Como hemos visto en los capítulos precedentes, estaba rota la solidaridad entre los valores del individuo y los de la colectividad: son los del individuo los que prevalecen, sean entendidos como el derecho del más fuerte o como un hedonismo humanitario y apolítico; el *nomos* u ordenación social es reputado antinatural, pero corregible, por Hipias; y luego Antifonte lo considera un mal inevitable que conviene reducir en la medida posible o burlar por toda clase de procedimientos. Frente a estas posiciones, Sócrates vuelve a hacer una llamada a la virtud o *areté*, una *areté* que preconiza una actitud única en todas las circunstancias y no permite un alejamiento de lo que se considera un deber; y pretende asentar esa *areté* sobre bases firmes y universalmente válidas, alejadas de toda concesión y todo relativismo. Sobre ella creará Platón una nueva teoría del Estado que venga a poner fin a la disolución de la idea del mismo en la teoría y la práctica política de fines del siglo V.

Hemos de ver que la oposición entre Sócrates y los sofistas según Platón la pinta, es demasiado apasionada y tajante y que en ella se vierten las experiencias de la lucha del maestro con sus varios oponentes en el siglo IV: sofistas como Polícrates, Isócrates, socráticos como Aristipo y Antístenes. A pesar de todo, sin embargo, Platón respeta en cierto modo a los antiguos sofistas Protágoras y Gorgias a los que atribuye, a lo más, el haber puesto la semilla de que luego nacieron el relativismo y el inmoralismo más extremos. Pues bien, no son pocas las cosas que Sócrates tenía en común con la Sofística, tanto en puntos de partida y métodos, como, incluso, en soluciones. Por prescindir ahora de los primeros, hemos visto páginas arriba que el mismo moralismo se muestra ya en Eurípides (y larvado en otros autores) como una de las posibles derivaciones de la corriente sofística. El uso común de la lengua ática, de otra parte, da una base para este desarrollo, que no consiste en otra cosa que en clarificar y librar de contradicciones concepciones populares: hemos hecho notar, por ejemplo, que el concepto de *agathós* incluye tanto el éxito externo como la bondad moral; el de *aiskhrós* alude a una valoración social negativa, pero se aplica no solo al fracaso externo, sino también a la maldad moral. El moralismo está en el ambiente de Atenas a lo largo de todo el siglo V, pero sobre todo en sus finales; Sócrates no hace otra cosa que liberarlo de los valores agonales con que se contamina, mediante su ἔλεγχος o refutación de los que vivían en medio de contradicciones sin darse cuenta de ello y su recomendación de conocerse a sí mismo, de examinar (ἐξετάζειν) la propia conducta y la de otros para ver si es conforme a la *areté*. Pero no solo el moralismo se desprende del árbol de la Sofística, sino que en muchos otros puntos concretos

hay coincidencias. La oposición a que llega en fin de cuentas Sócrates con la línea principal de la Sofística en algunos puntos fundamentales, no puede ser objeto de duda, sin embargo. Hay aquí, efectivamente, un nuevo giro del pensamiento, que elimina del centro del escenario de la filosofía las posiciones relativistas. Ahora bien, el objetivismo socrático y euripídeo tiene precedentes en la Atenas tradicional en el pensamiento de Solón o Esquilo, que creen igualmente en valores absolutos y los fundamentan igualmente en su racionalidad, al tiempo que en la voluntad divina. En Sócrates no falta tampoco, junto al intento de definir racionalmente la *areté* —que además es, en definitiva, conocimiento— el elemento religioso, tan enraizado en la tradición ateniense: la creencia en la providencia divina, el *demonio* que actúa como consejero del filósofo, el dios a cuyo servicio considera que está en la *Apología* platónica. Conocimiento inspirado y conocimiento racional son cualquier cosa menos contradictorios en pensadores como Parménides, Empédocles o Pitágoras; moral teonómica y moral autónoma no es, por tanto, extraño que puedan coincidir —Sócrates preconiza la primera en un conocido pasaje de las *Memorables* [2]— por más que en Atenas los trágicos preconicen la primera y los sofistas la segunda; pensadores como Heráclito y Jenófanes presentan en germen la unión de ambas. Sócrates lleva a su culminación un pensamiento tradicional y religioso, que se apoyaba en valores fijos; solo que lo imbuye de racionalismo. Por otra parte, el pensamiento religioso y tradicional de Atenas y el de la primera sofística tenía puntos comunes, según hemos visto en capítulos anteriores, puntos comunes a veces recogidos por Sócrates y otras superados por él para reaccionar contra los desarrollos ideológicos y políticos anteriores. Por ejemplo, tanto para Esquilo como para Protágoras el concepto de *areté* implica el de éxito, éxito que es tanto un beneficio para el individuo como para la colectividad. Sócrates vuelve a estas ideas, descartando posiciones en la segunda Sofística; pero solo puede hacerlo reduciendo ese éxito al interior del hombre, a la salud de su alma, que es al tiempo la felicidad. El fin del Estado es favorecer esa virtud interior del hombre, que a su vez fomenta el progreso de la Sociedad. Sócrates continúa, pues, uniendo los conceptos del hombre virtuoso o destacado (ἀγαθός), feliz (εὐδαίμων), bien visto (καλός) y justo (δίκαιος); pero a condición de que esa virtud y ese éxito sean interiores. El optimismo esquíleo y protagórico no ha resistido a la dureza de la guerra y la política y Sócrates ha sacado las consecuencias.

Sócrates no va hacer otra cosa que poner los fundamentos

[2] IV, 3, 16 ss.

de la nueva teoría política que se enfrentará con las nacidas del relativismo sofístico: la de Platón. Es sumamente interesante contemplar el ambiente intelectual y los problemas que le rodean y darse cuenta del desarrollo de su filosofía, en gran parte simple reflejo de ese ambiente y esos problemas, en gran parte nueva. Su posición es a veces ambigua y no bien definida: causa la impresión de que no saca todas las consecuencias de sus premisas ni ve las contradicciones implícitas entre algunas de ellas. De ahí las interpretaciones contradictorias de los socráticos y nuestras vacilaciones ante testimonios contradictorios de Platón y Jenofonte o, incluso, de cada uno de estos autores. Sobre esto quisiéramos decir algunas palabras.

2. *Fuentes para el conocimiento de Sócrates.*

Al llegar a este punto es forzoso que nos detengamos brevemente para decir alguna cosa sobre la debatida cuestión socrática, es decir, sobre las limitaciones que encontramos para conocer la filosofía y la personalidad del maestro.

El problema es grave y ello no tanto por no haber escrito nada Sócrates como por el hecho de que las noticias que de él tenemos nos han llegado a través de diálogos socráticos escritos por sus discípulos, los cuales no pretenden dar un testimonio puramente documental, sino más bien una interpretación personal de la filosofía del maestro, interpretación teñida de subjetividad. Maier[3] ha puesto de relieve que este género literario, que florece como réplica a la acusación contra Sócrates publicada por el sofista Polícrates el año 493, no tiene pretensiones biográficas o incluye motivos de diversos orígenes que tienden simplemente a iluminar los rasgos esenciales del pensamiento socrático —bien que algunos son indudablemente auténticos—. El diálogo entre Solón y Creso en Herodoto —que la cronología declara imposible— o el de atenienses y melios en Tucídides —que es dudoso que tuviera en la realidad la brutal franqueza que él le presta— son precedentes muy ilustrativos. Queda, pues, el grave problema de en qué medida Platón y Jenofonte, en quienes se basa fundamentalmente nuestro conocimiento de Sócrates, han interpretado con exactitud el pensamiento de este. Uno y otro conocen a Sócrates solamente en sus últimos años; Jenofonte, parece, muy superficialmente. De aquí una laguna para la edad anterior; es aventurado, por ejemplo, aceptar plenamente el testimonio de la *Apología* platónica que niega la relación

[3] *Sokrates*, 1913, pp. 27 ss., 117 ss.

de Sócrates con la ciencia natural afirmada por Aristófanes en sus *Nubes* el año 423, por los testimonios que le ponen en relación con el filósofo Arquelao [4] y por el mismo Platón en un conocido pasaje del *Fedón* [5] en que le hace ferviente seguidor en sus comienzos de la filosofía de Anaxágoras. Pero, sobre todo, el problema grave es, como decimos, el de la interpretación del Sócrates que conocieron.

Durante mucho tiempo se pensó que Platón, como más original, deformaba más la figura del maestro. Una reacción contra esta posición fue la de los helenistas ingleses Burnet y Taylor, que sentaron que es estrictamente socrática la doctrina de los diálogos platónicos en que entra el personaje Sócrates. Esto no es aceptado comúnmente y se vuelve a la idea de que son los primeros diálogos —*Cármides, Laques, Lisis, Eutifrón, Eutidemo,* los dos *Hipias,* a más del *Critón* y la *Apología*— aquellos que más elementos socráticos encierran. Después del aumento de la desconfianza contra Jenofonte, de que hablamos a continuación, esta tendencia se ha visto favorecida. Indudablemente es acertada, pero con ello no queda todo resuelto ni mucho menos. De un lado, el pensamiento platónico es en muchos casos una continuación tan lógica del socrático que no es fácil ver dónde hay que hacer precisamente el corte entre lo socrático y lo platónico: Platón mismo, sin duda, tardó en darse cuenta de la distancia del socratismo estricto a que le llevaban sus ideas; de que la interpretación de Sócrates mediante diálogos ficticios había pasado a ser la exposición de su propio pensamiento. El moralismo puro y heroico del *Gorgias* está anticipado en la *Apología,* la teoría del amor del *Fedro* en el *Lisis.* De otro lado, los primeros diálogos seleccionan evidentemente dentro de las posiciones socráticas aquellas que más interesan a Platón. Está muy disminuido el elemento protréptico o exhortativo, fundamental en Jenofonte y que se deja ver en la *Apología;* destaca, en cambio, fuertemente el ἔλεγχος o refutación de las opiniones vulgares, con resultados negativos en cuanto a la construcción de otros nuevos valores. Este negativismo en la conclusión de diálogos como el *Eutifrón,* el *Cármides,* el *Lisis,* el *Laques,* etc., que terminan sin que se descubra qué es la piedad, la *sophrosyne,* la amistad o el valor, es evidentemente exagerado. A veces, Platón tiene que hacer verdadera violencia a la marcha de las ideas para evitar conclusiones que se traslucían ya y que están próximamente emparentadas con las desarrolladas en otros diálogos posteriores; se ha visto muchas veces que esas con-

[4] Diógenes Laercio, II, 25.

[5] 96 a ss. Sobre todo esto, cf. Tovar, *Vida de Sócrates,* pp. 24 ss., 117 ss.

clusiones no bien desarrolladas tienden a definir las «virtudes» en términos de sabiduría y a establecer el emparentamiento y aun la unidad entre ellas [6]. El *Protágoras*, que concluye este período, está más claramente aún en la misma dirección.

Teniendo todo esto en cuenta, es mucho aquello en que Platón coincide con Jenofonte y que, por tanto, siguiendo la antigua regla de Schleiermacher, es fácil que remonte a Sócrates. Pero la regla no debe ser tomada como infalible: de un lado nos hallamos ante dos selecciones dentro de la doctrina socrática, y el limitar lo antiguo a lo coincidente la empobrece indudablemente. En Jenofonte se encuentra mucha doctrina, procedente de Antístenes y Esquines, que no hemos de condenar como no socrática en la medida en que Platón no la admite. De otro lado, Gigon [7] ha postulado un origen muy antiguo para la «leyenda» socrática, es decir, cosas que presentan en común Platón y Jenofonte pueden ser, sin embargo, desarrollos posteriores a Sócrates. Aunque, a decir verdad, Gigon solo estudia esa «leyenda» en algunos temas muy concretos, predominantemente biográficos, y precisamente para hacer notar las contradicciones entre las diferentes versiones [8].

Pero volvamos a Jenofonte. Después de Maier ha sido el propio Gigon el que con más detención y rigor ha mostrado [9] que las *Memorables* son en realidad un conglomerado procedente de varias lecturas sobre temas socráticos de su autor y contienen muchos elementos que pueden calificarse de cualquier cosa menos de históricos. El argumento común a favor de Jenofonte, a saber, que como hombre vulgar y poco dotado para la filosofía no podía alterar grandemente el legado socrático, se derrumba. Por ejemplo, los repetidos diálogos del libro III sobre las cualidades que han de reunir el general o el jefe de caballería, el utilitarismo de su concepción de la amistad —que se rige aún por la moral de hacer bien al amigo y mal al enemigo—, la insistencia en el tema de la mántica o de los sacrificios concuerda demasiado con las opiniones de Jenofonte, conocidas por otras obras, para no ofrecer sospechas. Pero, de otra parte, resulta exagerado y equivocado el método de Joël [10] de negar carácter socrático a todos aquellos elementos de las *Memorables* que se encuentran en otras obras de Jenofonte, pues por imbuido que esté el autor de la ideología de la antigua aristocracia, no cabe duda de que en él es igualmente muy fuerte el influjo del socra-

[6] Confirmado por *Mem.*, III, 9, 4-5.
[7] *Sokrates*, 1947.
[8] También algunas coincidencias son reputadas legendarias; pero cf. *infra* sobre esto.
[9] P. 41 ss.
[10] *Der echte und der xeonophontische Sokrates*, 1893-1901.

tismo [11]. Nos arriesgaríamos a negar el carácter religioso del pensamiento de Sócrates, confirmado por la *Apología* platónica, o su arraigo en el mundo de la ciudad de Atenas, confirmado igualmente por el *Critón*. Se pisa terreno más peligroso cuando la doctrina de las *Memorables* está en desacuerdo con la platónica. Por ejemplo, la política socrática es definida en algún pasaje como tendente solamente a la perfección moral del ciudadano [12], al igual que en Platón; pero en otros se busca para la ciudad un «provecho» que es de orden material. Es posible —no decimos seguro— que Sócrates vacilara aún entre ambas concepciones, del mismo modo que vacila entre una concepción absoluta de la justicia y otra que la identifica con la «ley de la ciudad» [13].

El pensamiento de Sócrates no estaba concretado en fórmulas precisas; él mismo había convertido en una especie de lema su famoso «solo sé que no sé nada» y hacía gala más de su arte de la refutación y de su búsqueda de la verdad que de una doctrina definida, que solo se entrevé. No carecía de íntimas incoherencias, según hemos de ver. De ahí las interpretaciones tan divergentes de los discípulos: por no hablar de Esquines, poco conocido, recordemos que, junto al moralismo platónico, con base racional y religiosa y trascendencia política, Antístenes propugna un ascetismo más bien práctico e individualista, divorciado, además, de la religión, y Aristipo un hedonismo igualmente individualista, apolítico y arreligioso; Euclides un método dialéctico o erístico. Y no puede negarse que todos son, en una medida mayor o menor, fieles al maestro y cuando son infieles lo son sin conciencia de serlo.

Hay que partir del hecho de que la actividad de Sócrates se centraba primordialmente en la crítica, mientras que eludía la formulación de opiniones positivas: su «solo sé que no sé nada» es un testimonio en este sentido. Sócrates tenía, pese a ello, conciencia de la existencia de valores fijos, pero son los discípulos los que han de concretarlos, revelando con sus interpretaciones aspectos parciales del pensamiento del maestro [14]. Cuán necesario es este proceder, por mucho que añada al pensamiento de Sócrates, se verá si se piensa hasta qué punto su concepción del Bien, la meta del hombre, es vacilante, se mueve entre dudo-

[11] La desconfianza contra Jenofonte nos parece también exagerada en los libros de V. de Magalhães Vilhena, *Le Problème de Socrate* y *Socrate et la legende platonicienne*, París, 1952, que prácticamente descartan su testimonio, quedándose con el de Platón, pese a las dudas que también presenta este.

[12] *Mem.*, III, 2, 10; cf. también I, 6, 9.

[13] *Mem.*, IV, 4, 12 y 17-18; cf. también el *Critón*.

[14] Cf. H. Drexler, «Gedanken über den Sokrates der platonischen Apologie», *Emerita*, 29, 1961, p. 179 s.

sas analogías, entre definiciones incompletas de la Justicia, Felicidad, Verdadero Provecho [15], etc.

El problema de la utilización de las *Memorables* es, así, delicado. No podemos resignarnos a eliminar de ellas todo lo que no sea platónico, pero al mismo tiempo representan una mezcla de elementos bastante incoherente y de historia difícil de trazar. Su insistencia en el tema de la ἐγκράτεια y la αὐτάρκεια —el autodominio y la autarquía— y, en general, todo su tono ético y poco dialéctico, se atribuye a la influencia de Antístenes [16]. Pero la personalidad del propio Jenofonte era una especie de filtro que no permitía la entrada de otros elementos antisténicos: así, Maier [17] ha hecho ver que el militar chapado a la antigua que es Jenofonte, creyente en los antiguos dioses y en las viejas instituciones, no podía admitir el individualismo apolítico, el desprecio de todo orden no natural, el igualitarismo y la vulgaridad del predecesor de los cínicos. El problema está en la distancia a que Sócrates se hallaba del uno o del otro, la cual no siempre es posible determinar.

En resumen, estamos condenados a una serie de dudas e imprecisiones al trazar la imagen ideal de Sócrates: en la persona misma del filósofo había aún mucho de impreciso y necesitado de interpretación y estas interpretaciones son a veces contradictorias y, sobre todo, mal conocidas. Pero no debe quedar duda de que es a pesar de todo importante la huella que la personalidad del maestro ha dejado en los escritos de los discípulos y es mucho lo que sobre él puede decirse con un razonable margen de seguridad; y más si, como intentamos, logramos encuadrarle en el ambiente espiritual en que se inserta. Conviene, eso sí, no perder nunca de vista los problemas críticos y dar lo seguro como seguro y lo probable o posible como solamente probable o posible. Ha habido un progreso en el conocimiento de Sócrates, representado por libros como el de Maier, que destaca su significado fundamentalmente ético, y el de Tovar, que le inserta en el mundo tradicional de Atenas. Y estimamos que no está aún dicho todo lo que se puede decir de él. En las páginas que siguen intentaremos ofrecer una pequeña aportación aprovechando las ganancias obtenidas en los capítulos anteriores sobre el pensamiento religioso y el pensamiento racional en Atenas.

Por eso nos parece excesivo y peligroso el escepticismo de un libro como el de Gigon, que, por lo demás, encierra aciertos sobresalientes. En primer lugar haremos notar que una gran

[15] Cf. Snell, «A call to virtue», en *The discovery of the mind* (traducción ingl., Oxford, 1953), p. 188 s.
[16] Cf. Tovar, *ob. cit.*, p. 33.
[17] *Ob. cit.*, p. 41 ss.

parte de los temas socráticos esenciales no están tratados en él, lo que prueba que es mucho, a pesar de todo, lo que de su doctrina es reconocidamente auténtico. En el caso del «demonio» socrático, Gigon tiene que reconocer explícitamente la historicidad [18] y que las diferencias entre su concepción en Platón (el «demonio» se limita a disuadir a Sócrates de ciertas cosas) y en Jenofonte (le aconseja, además, disuadir a sus amigos) no afectan demasiado al fondo de la cuestión. Por otra parte, Gigon tiende a considerar al tiempo los testimonios platónicos y jenofontíacos y los posteriores, con lo que siembra desconfianza respecto a los primeros: la interpretación puramente profana y no religiosa de la vocación de Sócrates [19] procede de Aristóxeno y fuentes posteriores, de modo que nada hay que objetar a la interpretación religiosa de la *Apología* platónica, confirmada en parte por Jenofonte. Aun suponiendo que toda la historia del oráculo dado por Apolo a Querefonte, según el cual Sócrates es el más sabio, haya sido creada sobre leyendas anteriores paralelas, y admitiendo que la enseñanza de Sócrates tenga una raíz anterior al supuesto oráculo, esto no afecta nada al hecho de que tanto Platón como Jenofonte ven en el magisterio de su maestro una inspiración divina y que él mismo se cree en contacto directo con la divinidad por los oráculos, sueños, etc.

Tampoco hay motivo para eliminar de la biografía de Sócrates episodios narrados desde antiguo, como su valerosa conducta en el ejército, en el sitio de Potidea y la batalla de Delion, y su resistencia igualmente valerosa a la arbitrariedad del pueblo cuando el juicio de los generales vencedores en las Arginusas y a las amenazas de los treinta tiranos cuando quisieron hacerle cómplice de un crimen, la muerte de León de Salamina. Gigon reconoce únicamente historicidad al hecho de que Sócrates, como presidente de los pritanos, se negó a poner a votación la condena de los generales que, vencedores en las Arginusas, no habían recogido los cadáveres de los muertos. Pero con esto queda en realidad reconocido lo esencial del relato de Platón y Jenofonte, por más que se nos diga que estos procuran dramatizar los hechos, ya de por sí suficientemente dramáticos: la pasión que las masas supersticiosas pusieron en este asunto, en el que no cejaron hasta conseguir la muerte de los acusados, no deja lugar a dudas sobre el valor de Sócrates. ¿Por qué poner entonces en duda su actuación valerosa en los otros episodios, actuación de acuerdo con su filosofía y, sobre todo, con su muerte? Cierto que en anécdotas de transmisión tardía la imperturbabilidad de Sócrates ante la peste de Atenas o ante las intemperancias de

[18] *Ob. cit.*, p. 163.
[19] *Ob. cit.*, p. 105 ss.

su esposa Jantipa encarnan en él la imagen del sabio estoico. En Platón y Jenofonte las cosas no ocurren así [20]; Sócrates es mucho más humano. Pero de su comportamiento sereno y valeroso en momentos difíciles, de acuerdo con su fidelidad a la ley de la ciudad y a la nueva ley de la justicia, no hay por qué dudar. En definitiva, el sabio estoico no hace más que dar rigidez y sistematismo a la actitud de Sócrates; este es su última raíz. Como en todos los demás casos, la leyenda socrática no hace más que desarrollar con anécdotas y paradojas un fondo realmente histórico.

3. *Rasgos tradicionales en la figura de Sócrates. Su lugar en el conjunto de su filosofía.*

La aceptación por Sócrates del *nomos* de la ciudad, incluidos sus cultos religiosos, ha sido subrayada con insistencia por Platón *(Apología, Critón)* y Jenofonte *(Apología, Memorables)*. El libro de Tovar ha puesto de relieve la profunda seriedad de la adhesión de Sócrates a su ciudad, de la que llega a aceptar una sentencia injusta. Y esto al lado de rasgos que tienden a crear una moralidad y una política independientes de las instituciones que la historia ha concretado en la Atenas de su época.

Snell formula los hechos de la siguiente manera [21]: Sócrates respeta las formas antiguas, pese a haberlas valorado en tanto que no les ha encontrado, positivamente, una sustitución.

Sobre este punto hemos de volver, pero preferimos partir del mismo tipo humano que representa nuestro filósofo. Frente al sofista, que es el tipo mismo del artesano que da el tono a la ciudad democrática, Sócrates encarna un ideal humano más antiguo y tradicional. Ha sido un acierto de Gigon el relacionarle con el tipo de los antiguos sabios como Solón, en íntima relación con la moralidad y la leyenda apolínea y ejemplos al tiempo de sabiduría humana. El oráculo que Querofonte trae a Sócrates y le llama el más sabio de los griegos, lo que el filósofo interpreta en el sentido de que solo Dios es sabio [22], puede ser o no ser cierto [23], pero no cabe duda de que esta presentación que

[20] Ni siquiera en *Symp.*, II, 10, en que se habla solo del mal carácter de Jantipa.

[21] L. c., p. 186.

[22] Platón, *Apol.*, 23 a. Cf. Diógenes Laercio, I, 28 (sobre Solón).

[23] Es lo más probable que lo sea; no se comprendería de otro modo que lo alegara Platón en la *Apología*, con referencia expresa a Querefonte. Las objeciones de Gigón, p. 95 ss., pierden fuerza si se interpreta el oráculo como una confirmación y nuevo estímulo para la misión de Sócrates, ya comenzada antes (cf. Drexler, art. cit., p. 183).

se hace del filósofo y los demás motivos que le relacionan con Apolo [24] responden a una verdad profunda. Sócrates no da lecciones por dinero: vender la sabiduría y el propio cuerpo es para él igualmente vergonzoso [25]. Pasa su vida incitando a los atenienses a la virtud, sacándoles de la fe ingenua en las ideas contradictorias o confusas en que viven [26]. Trata antes que nada de elevar moralmente el círculo de sus amigos, es decir, de todo el que se le acerca: incluso al hombre de gobierno asigna esta como primera obligación [27]. Se trata de un libre diálogo, no de pomposas tiradas ni de artificiosos enfrentamientos de discursos; y falta toda pretensión doctoral, pues Sócrates mantiene la modestia propia del hombre del pueblo y la exagera incluso mediante su ironía y su «solo sé que no sé nada». El conocimiento de sí mismo —es decir, el descubrimiento de la propia ignorancia y la búsqueda de la virtud—, del que encuentra un lema en el «conócete a ti mismo» escrito en el templo de Apolo en Delfos, lleva en último término a rebajar la infatuación humana, a una *sophrosyne* no disímil de la predicada por la moral délfica y por los Siete Sabios. Si exceptuamos la actuación política, que en Sócrates no existe más que cuando se ve forzado a ella, hay mucho de comparable entre su figura y la de un Solón, que lleva a los atenienses, desinteresadamente y con riesgo de su propia tranquilidad, a nuevas normas de conducta de acuerdo con la razón y las disposiciones de los dioses.

En Sócrates hay igual mezcla de motivos racionales y religiosos. Piedad y justicia son equivalentes en el *Critón* [28] y en las *Memorables*. Jenofonte nos hace ver que para Sócrates las «leyes no escritas» o justicia general tienen un fundamento divino [29], ni más ni menos que para Esquilo y Sófocles, como antes para Solón y Heráclito. Nada extraño, pues, tiene que el filósofo se sienta impulsado a su ministerio por la divinidad: de «servicio prestado a Dios» lo califica la *Apología* platónica [30] y añade que es este servicio el mayor favor que ha hecho Dios a la ciudad de Atenas. La íntima relación del filósofo con el «demonio», esa voz secreta que le aconseja, también es comprensible dentro de este marco. La búsqueda racional no es para un griego necesariamente contradictoria de la inspiración divina. Filósofos como

[24] Cf. Tovar, *ob. cit.*, p. 141.
[25] *Mem.*, I, 6, 13.
[26] Cf., por ejemplo, *Mem.*, I, 2, 61; I, 6, 14; II, 6, 37; IV, 8, 4; Platón, *Apol.*, 30, 36; etc.
[27] *Mem.*, III, 2, 11.
[28] *Critón*, 54 b.
[29] IV, 4, 19. En el *Eutifrón* se busca una definición de la piedad basándola en la sabiduría. Todo esto nos recuerda a Esquilo.
[30] 30 a.

Empédocles y Parménides han unido la una y la otra. Es racional y religiosa a la vez la fe de Esquilo y Heráclito. La razón es lo más divino que hay en el hombre y es solo natural que sus descubrimientos estén en línea con la divinidad. La antítesis entre moral teonómica y moral autónoma, cuyo supuesto introductor sería Sócrates para algunos [31], no existe en él y sí solamente en los sofistas.

Con todo esto concuerda la predicación de valores absolutos, descubiertos o en vía de descubrimiento gracias a la investigación del filósofo. El sofista no pasa de predicar normas de conducta de validez limitada y a las que, de otra parte, solo se llega por un cálculo de probabilidades, por un razonamiento que busca su verosimilitud. En cambio, toda esta otra línea del pensamiento afirma con pasión determinadas posiciones, que cree al tiempo fortificadas por la razón y por la voluntad divina. Está, pues, Sócrates al final de una corriente de pensamiento religioso e ilustrado al propio tiempo, lo que forzosamente le llevará —como antes a Jenófanes o Esquilo— a purificar la idea de la divinidad, racionalizándola; se encuentra en vanguardia respecto a Heródoto y Sófocles, más puramente religiosos, pero apartado del relativismo y el laicismo sofísticos (aunque también hay una sofística religiosa). Esta corriente es un desarrollo natural del ideal del sabio apolíneo del siglo VI, con una tendencia cada vez mayor a la valoración del elemento racional. Pero concretamente en Sócrates permanecen presentes muchos de los rasgos más arcaicos de este estilo de pensamiento, más aún que en Esquilo o los filósofos que le preceden. Su sentimiento de depender de fuerzas divinas y su predicación popular a toda la ciudad buscando su conversión son de los más característicos.

Conviene, al llegar aquí, hacer notar que no son solo las manifestaciones de Sócrates sobre el carácter inspirado de su actuación las que nos mueven a ver en él algo más que elementos puramente racionales. Su insistencia en la crítica de opiniones ajenas sin dar la propia [32] encuentra cierta contradicción con el hecho de que, en definitiva, Sócrates tiene una fe profunda en las posibilidades de la razón como fuerza positiva, cree en valores fijos —mal definidos, ciertamente— y aun hace afirmaciones dogmáticas como lo es que lo más importante es el «cuidado del alma». Hay aquí, en definitiva, una serie de creencias instintivas o tradicionales: que el *logos* siempre responde a una realidad objetiva y que a la conducta del hombre responden los resultados que obtiene; además, una fuerte vocación de

31 Maier, *ob. cit.*, p. 315.
32 Cf. Platón, *Meno*, 80 a; *Resp.*, 336 b, y, sobre todo, 487 b.

misión, de reforma moral [33]. De estas convicciones profundas y no de su deficiente dialéctica, más negativa que positiva, proviene en realidad su pensamiento; cosa análoga sucede, veremos, con Platón. Lo que ocurre es que en Sócrates los elementos racionales y los irracionales están estrechamente unidos. La misión que le confía el dios se basa en su sabiduría; la predicación que busca la reforma moral y tiene fe en el éxito del hombre justo, se torna en dialéctica y exhortación a buscar la sabiduría; la adhesión instintiva a valores fijos a medio elucidar, en investigación de conceptos. Las apetencias del hombre, una vez encerradas en el estrecho límite del cuerpo, quedan dominadas por la razón, y por ello se considera el autodominio (ἐγκράτεια) como virtud esencial; los diversos grados de «naturaleza» —como en Protágoras— se convierten en base de la enseñanza; el *eros* pasa a ser una fuerza puesta al servicio de la educación [34]. De igual modo, elementos tradicionales y populares como el diálogo, la ironía, la modestia, pasan a ser, racionalizados, piezas centrales en su método filosófico.

Hay que insistir en que la posición de Sócrates no tiene relación intrínseca alguna con los ideales aristocráticos [35], por más que la coincidencia con la adhesión a los valores religiosos y ciudadanos tradicionales pueda hacerlo pensar así: no cree en una superioridad hereditaria, sino en la inteligencia humana en general. El que Sócrates condene la concesión de cargos públicos por sorteo, sin atender a la ciencia política de cada uno, o su repugnancia a actuar en la política práctica de Atenas por creer más útil impartir a otros la enseñanza de la política [36] y temer para sí un peligro grave en el caso de dicha actuación [37], no son argumentos suficientes de una oposición a la democracia en sí. Su predicación de la *sophrosyne* y de la medida, que tienen aplicación política [38], enlaza con ideales democráticos bien conocidos por nosotros. Igual su insistencia en el tema de la ayuda al amigo y a los atenienses todos en general, ayuda prestada por medio de la exhortación a la virtud. El popularismo de la presentación exterior de Sócrates a que ya hemos aludido al hablar de su trato familiar [39], de la ironía, del diálogo, apunta en el mismo sentido. Pero no olvidemos tampoco su racionalismo de corte moderno, que hace nacer del diálogo la dialéctica, y de la

33 Cf. Drexler, art. cit., p. 194 s.; Snell, art. cit., p. 190.

34 Sobre todo esto, cf. P. Rabbow, *Paidagogia. Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratik*, Gotinga, 1960, p. 107 ss.

35 Contra Magalhães Vilhena, *Socrate et la légende platonicienne*, página 222, etc.

36 *Mem.*, I, 6, 14.

37 *Apol.*, 31 c.

38 Cf. *Mem.*, II, 3, 2; II, 5, 22.

39 Como «padre» de los atenienses se presenta en Platón, *Apol.*, 31 b.

ironía y el «solo sé que no sé nada» todo un método de investigación filosófica [40]; igualmente, en Sócrates está ya larvado un concepto de la política que la define como conocimiento y le lleva a chocar en la práctica con el estado democrático. En suma: el racionalismo socrático le llevará a posiciones tan alejadas de la aristocracia como de la democracia tradicionales. Sobre esto volveremos. De momento solo quiero insistir en que, aunque Sócrates tiene raíces más profundas y tradicionales que los teóricos que se ponen al servicio de la democracia de Atenas, su temple no es antidemocrático desde el punto de vista de las ideas básicas. Cree tanto como Esquilo o Protágoras en la naturaleza racional del hombre y en la posibilidad de la enseñanza y el acuerdo; solamente, es más exigente y, por tanto, menos optimista en cuanto a la realización práctica del ideal en el momento presente de Atenas. Por eso continúa buscando antes que nada una reforma del hombre.

Volvamos ahora a la religiosidad socrática para ver el juego de ideas entre la religiosidad tradicional y el pensamiento racional. Es unánime la opinión de que hay que aceptar las afirmaciones de Platón y Jenofonte en el sentido de que Sócrates permanecía fiel a los ritos y cultos tradicionales [41]. No se trata solamente de su participación en los sacrificios y fiestas religiosas de la ciudad, sino también de su creencia en los oráculos, bien testimoniada en episodios como el de la invitación que hizo a Jenofonte a consultar al de Delfos si debía o no ponerse al servicio de Ciro [42], por no insistir en la fe prestada al famoso oráculo dado a Querofonte. Añádase su creencia en los sueños, testimoniada en la *Apología*, el *Critón* y el *Fedón* platónicos [43], entre otros textos. En diversos pasajes de los socráticos se trata de justificar esta conducta del maestro. En las *Memorables* este afirma que el honrar a la divinidad mediante la aceptación del culto de la ciudad es cosa justificada por las respuestas del dios de Delfos [44], con lo cual se asimilan elementos tan diversos como una concepción puramente moralizada de la divinidad, el santuario de Apolo y los ritos adoptados por el Estado ateniense. En la misma obra se trata de compaginar la investigación racional con la creencia en los oráculos, afirmando que los segundos tienen la misión de dar luz sobre aquellas cuestiones a las que no alcanza la sabiduría humana [45]. Pero la realidad es que en

[40] Cf. mi trabajo «Tradition et raison dans la pensée de Socrate», *Bull. Budé*, 1956, pp. 27-40.

[41] Cf., por ejemplo, Maier, *ob. cit.*, p. 391; Nestle, *Historia del espíritu griego*, Barcelona, 1961, p. 178; sobre todo Tovar, *ob. cit.*, p. 125 ss.

[42] Jenofonte, *An.*, III, 1, 2.

[43] *Apol.*, 31 c; *Crit.*, 44 b; *Phaed.*, 60 e.

[44] *Mem.*, IV, 3, 16.

[45] *Mem.*, IV, 7, 10; cf. también Platón, *Apol.*, 22 c, el *Ion*, etc.

Sócrates la religión tradicional es más bien un poso heredado de su formación de hombre ateniense, arraigado en las tradiciones de una ciudad particularmente conservadora. Su diferencia frente a los sofistas nacidos en las ciudades jonias es tajante.

Ahora bien, el racionalismo socrático no podía dejar de ejercer un influjo sobre estas creencias tradicionales de Sócrates, igual que hemos visto que convierte en dialéctica y método científico elementos tan populares y consuetudinarios como el diálogo y la modestia del hombre de la calle. Es absolutamente claro que Sócrates está en el mismo camino de moralización y racionalización de la religión que antes habían recorrido en forma más o menos completa hombres como Solón, Jenófanes, Esquilo y Eurípides; en menor grado, casi todos los demás pensadores griegos. Incluso la sofística, cuando admitía a los dioses, los moralizaba, aunque manteniéndolos apartados del mundo de los hombres. Para Sócrates los testimonios son claros. Reunamos un puñado de afirmaciones de las *Memorables:* creía que los dioses lo saben todo [46]; que se complacen en las ofrendas de los hombres de bien y no en las de los malvados [47]; que el cuerpo humano testimonia la providencia de Dios [48] y que Este ha creado el mundo para el hombre, llevado por su amor a él, y le ha dado la razón [49]; que Dios es el autor de las «leyes no escritas» [50]. No es ningún dios alejado del hombre el que aquí se descubre —y no hay duda de que nos hallamos ante rasgos socráticos—, sino, evidentemente, el mismo que en la *Apología* platónica es el Señor a quien Sócrates sirve incitando a los atenienses a la virtud y que es, por tanto, el paradigma mismo de esta. No sabemos, ciertamente, de críticas socráticas de la excesiva humanidad de los dioses griegos tradicionales [51]; no cabe duda, sin embargo, que esta crítica, hecha luego por Platón en su *República,* estaba ya en germen en Sócrates.

Lo que diferencia esta moralización socrática del mundo de lo divino, que tiende a unificarse en un dios cuasi monoteísta, de la de otros representantes de la Ilustración griega es que estos dejan a veces a sus dioses moverse lejos de la esfera del hombre [52] y otras, como en el caso de Eurípides, tienen dudas íntimas sobre la eficacia de su actuación en un mundo sembrado de injusticias y dolores. Sócrates solucionará este problema, como veremos más adelante, mediante su colocación de los con-

46 I, 1, 19.
47 I, 3, 3.
48 I, 3, 5.
49 IV, 3, 3 y 11.
50 IV, 4, 19.
51 Pero cf. *Eutifrón,* 6 a.
52 Cf. *supra,* p. 253 ss.

ceptos de virtud y éxito en el interior del hombre. Lo que aquí destacamos es la inmediatez de su experiencia religiosa. Ya hemos aludido a ello y hecho constar que mediante ella enlaza Sócrates con la gran tradición religiosa y objetivista de todo el pensamiento griego no sofístico. Ahora insistimos sobre el famoso «demonio» socrático, ya aludido, esa voz misteriosa que le habla y que la *Apología* de Jenofonte trata de racionalizar comparándola con las voces y otros signos enviados por la divinidad como augurio [53]. No es esta la verdadera interpretación, ni tampoco la del racionalismo moderno que interpreta el «demonio» como la voz de la conciencia. Tovar ha escrito páginas profundas sobre el «demonio» socrático [54], haciendo ver que se trata de un ser intermedio a través del cual el hombre Sócrates establece contacto con lo divino; un resto empobrecido, pero vivo todavía, del fondo irracional de la religión popular. Lo más notable es su singularidad, su adscripción personal a Sócrates, que anticipa la individualización de los «demonios» en época helenística y coincide en la intimidad con un dios determinado de ciertos héroes euripídeos. La adhesión de Sócrates a la religión de la ciudad y a una concepción moralizada de la divinidad se completa así con este nuevo rasgo: los comienzos de una religiosidad individualista. El conflicto con las creencias populares no podía estar lejos y precisamente la acusación contra Sócrates incluía el hecho de que «introducía nuevas divinidades (demonios)». En la misma *Apología* platónica la afirmación de Sócrates de que «obedeceré al dios antes que a vosotros» [55] es la revelación de un sentimiento de autonomía religiosa frente al sentir de la ciudad. Por más que Sócrates acepte la sentencia de esta, su negativa a variar su género de vida, aunque la ciudad se lo ordene, muestra el foso que se va abriendo entre los valores individuales y los colectivos.

Pero con esto derivamos del tema del tradicionalismo socrático al de las innovaciones que Sócrates aporta. Volvamos a ocuparnos de él ahora en relación con los sentimientos ciudadanos del filósofo.

Que Sócrates, a diferencia de los sofistas, se sentía íntimamente arraigado en la ciudad de Atenas con lazos anteriores a toda consideración racional es evidente. El principal testimonio es el *Critón*, en que compara el *nomos* de la ciudad con un padre al que se debe el ser y la educación y al que no se debe desobedecer en ningún caso. En la *Apología* platónica, Sócrates apela al patriotismo, al orgullo de ser ciudadanos de una ciudad

53 Jenofonte, *Apol.*, 12.
54 *Ob. cit.*, p. 223 ss.
55 29 d sobre el tema de la permanencia obligada en el puesto en que a cada uno le ha colocado Dios.

tan sabia y poderosa, para incitar a los atenienses a ocuparse de su propia perfección [56]. La continua permanencia de Sócrates en Atenas, que solo abandona por causa de expediciones militares, su negativa a desterrarse, hablan en la misma dirección. Es un hombre enraizado en la vida y las costumbres del pueblo de su ciudad, en muchos sentidos uno de tantos atenienses, no un extranjero doctoral y distante que, con cierto desprecio en el fondo, viene a dar recetas para triunfar en la política a cambio de buenos dracmas. Sócrates se dirige no a la humanidad en abstracto, sino al círculo de sus buenos amigos y, ampliándolo, al de sus conciudadanos [57]; su deseo de «mejorarlos» llevándolos a la virtud es una verdadera obsesión.

En las *Memorables* encontramos cosas parecidas, pero además una fundamentación teórica. Frente a Aristipo, que propugna un ideal de vida privada fuera del marco de la *polis*, Sócrates hace ver que solamente la ciudad defiende al hombre de la injusticia [58]. En otro pasaje, en conversación con Hipias, identifica el maestro los conceptos de *nomos* y justicia [59]. Esta identificación es la que se encuentra en el fondo de las consideraciones del *Critón* —donde se dice [60] que no han sido las leyes, sino los hombres, los que han hecho injusticia a Sócrates— y se nos da también expresamente en la *Apología* platónica [61].

Si se recuerda ahora lo expuesto en capítulos anteriores sobre la relación entre el *nomos* y la justicia ideal según los diversos sofistas, nos daremos cuenta de que esta posición socrática es extrañamente arcaica. Un hombre que en otros lugares defiende un concepto de la justicia como algo universalmente válido tenía por fuerza, si analizara las cosas fríamente, que ver que el *nomos* de una ciudad particular debe someterse, igual que la conducta de cada hombre, a ese principio superior. En el fondo, cuando Sócrates se niega a aceptar el decreto dado por los treinta tiranos para que no enseñe Filosofía —habría que distinguir, dice [62], entre la enseñanza moral y la inmoral— y cuando insiste ante los atenienses en que, aunque le perdonaran la vida a condición de no continuar enseñando, no aceptaría [63], está poniendo los principios morales por delante de la voluntad de la ciudad o de sus magistrados. Hay, pues, una cierta contradicción dentro de la ideología socrática, que sustituye en potencia el

56 *Apol.*, 29 d.
57 *Apol.*, 36 c: μήτε τῶν τῆς πόλεως, πρὶν αὐτῆς τῆς πόλεως ἐπιμελεῖσθαι.
58 *Mem.*, II, 1, 14.
59 *Mem.*, IV, 4, 17 s.
60 *Crit.*, 54 b.
61 Identificación de ley y justicia en 32 b.
62 *Mem.*, I, 2, 34.
63 Platón, *Apol.*, 29 c.

viejo y entrañable punto de partida que son las leyes de la ciudad por principios mucho más amplios y generales; pero continúa aferrado a las primeras. La independencia de Sócrates se ve en su oposición a la demagogia [64], en su desconfianza respecto al sistema del sorteo para los cargos públicos y del acceso a la política de aficionados sin preparación; en suma: en el intento de fundar la política en una ciencia y una ciencia que tiende al perfeccionamiento moral del pueblo. En estas circunstancias, la adhesión al *nomos* actual de Atenas es un residuo romántico o una aceptación provisional a falta de otro *nomos* fundado racionalmente.

Esta contradicción tiene más consecuencias todavía; aunque al exponerlas pisamos un terreno particularmente inseguro, por el peligro de atribuir a Sócrates concepciones de Platón y Jenofonte. Me refiero concretamente a que, junto a la política cuyo fin es ese perfeccionamiento moral, encontramos atribuida a Sócrates otra, de tipo mucho más tradicional, que buscaba el engrandecimiento de la ciudad —y el propio nombre del político—. Personalmente me inclinaría a pensar que Sócrates se encuentra todavía indeciso entre una y otra; mejor dicho, que no ve su radical oposición, según más tarde se formula en el *Gorgias* platónico. Pues la política cuya clave es el perfeccionamiento moral del ciudadano se encuentra mencionada por Jenofonte [65] y no solo por Platón; aunque, de otro lado, Jenofonte insiste en el beneficio personal que se recibe por llevar a los amigos a la *areté* [66], lo que es sin duda un punto de vista salido de su estrecho pragmatismo. Pero, de otra parte, la concepción del político en Jenofonte [67], como aquel que engrandece la patria, se hace famoso, etc., no disuena de afirmaciones platónicas de tipo ecléctico, sobre todo el pasaje de la *Apología* [68] en que Sócrates nos dice que la *areté* no procede del dinero, sino el dinero y los demás bienes proceden de la *areté*. La concordancia entre *areté* y éxito externo, que conocemos por Esquilo, Protágoras, etcétera, encuentra un eco aquí y es fácil que fuera todavía propia de Sócrates. Aunque en otras ocasiones aparecía ya una clara disociación, sobre todo en su afirmación intransigente de la justicia aun a riesgo del choque con la ciudad y de la muerte, como se halla en la misma *Apología*. La condena de Sócrates se debió a la disociación real que a la larga tenía que producirse entre su concepción de la justicia y el *nomos* y los intereses

[64] *Apol.*, 35 b ss.; cf. *Mem.*, I, 2, 40 ss. (diálogo entre Pericles y Alcibíades, sobre el cual cf. p. 313).
[65] *Mem.*, III, 2, 10.
[66] *Mem.*, II, 6, etc.
[67] *Mem.*, VI, 2.
[68] 30 b.

materiales de la ciudad; entre su nueva religiosidad y la religiosidad ciudadana y tradicional. Pero insistimos en que solo poco a poco y sin duda en forma fragmentaria y con contradicciones debió de llegar el filósofo a estas posiciones.

4. *Sócrates y la primera sofística.*

Sócrates, nacido el año 469, es algo más joven que Protágoras, Eurípides y Gorgias, de la misma edad aproximadamente que Pródico y Demócrito y algunos años más viejo que Tucídides. Coincide con todos ellos en Atenas durante la guerra del Peloponeso. Pertenece a su mismo mundo y, por muchas que sean sus aportaciones nuevas, no puede ser estudiado sin tener en cuenta las ideas de todos estos representantes del pensamiento racional. No es una respuesta a este pensamiento posterior a él, sino una parte del mismo.

Es tradicional presentar en Sócrates pura y simplemente al enemigo de los sofistas: posición antitética a la de Aristófanes en sus *Nubes* y seguramente tan falsa como la de este. Procede, en definitiva, de la polémica de Platón contra varias corrientes contemporáneas suyas y encuentra su formulación más clara en el *Sofista.* Pero hemos visto que la concepción tradicional del sofista debe ser modificada, al menos en lo que concierne a la sofística antigua, y también se deben evitar los extremismos en la representación de la imagen de Sócrates.

En los diálogos platónicos más antiguos no aparece Sócrates presentado como el rival de los sofistas: en la *Apología* se hace a ellos una referencia cortés, matizada ciertamente por la ironía de un Sócrates que duda de que sean tan capaces como dicen de educar a los hombres [69]. También en el *Teages* [70] recomienda Sócrates a este joven ateniense hacerse discípulo de los sofistas. En el mismo *Protágoras* Sócrates acaba alcanzando las posiciones de su interlocutor, a saber, que la virtud es enseñable; queda implícito que para ello hace falta una ciencia que Protágoras no posee. No hay discusiones de puntos centrales con los sofistas hasta llegar al *Gorgias,* que (al igual que *República,* I) ataca a una rama muy concreta de la sofística, la rama irracionalista. En los demás casos, en los diálogos de la primera época de Platón hay más bien retratada una cierta rivalidad profesional entre los sofistas y Sócrates que, sin tenerse por sabio, cree insuficiente la ciencia de aquellos: los fines son los mismos. En las

[69] *Apol.,* 19 e.
[70] 127 c.

Memorables de Jenofonte se llega a dar un largo extracto de Pródico sobre el tema de la elección entre la virtud y el vicio, con aprobación expresa, y la única discusión con un sofista es la de Sócrates e Hipias en IV, 4, sobre la esencia del *nomos;* punto, por cierto, sobre el que Sócrates formula dos proposiciones de tipo tradicional, a saber, que es de origen divino y que coincide con la justicia. La definición de la justicia por Hipias como distinta del *nomos* de la ciudad y definible humanamente coincide en el fondo con principios socráticos desarrollados en otros lugares.

Es un acierto sobresaliente de Maier [71] el haber visto que, a juzgar por los testimonios, Sócrates se dirigía más al hombre corriente de la calle que al sofista. A él van dirigidos tanto el ἔλεγχος o refutación como la πρότρεψις o exhortación; se trata de revelarle las incoherencias del mundo de valores en que vive y, aprovechando aquellos que son valiosos, exhortarle a seguirlos. Aunque con métodos en parte diferentes, los sofistas actuaban en el mismo sentido de sustituir las posiciones tradicionales e ingenuas por otras basadas en la aplicación del *logos.* Sócrates es el tábano que despierta a la ciudad [72]; lleva en sí el germen de la Ilustración igual que el sofista, igual que Heráclito cuando aplica la misma metáfora del «estar despierto» a la vida en el *logos* [73]. Es evidente que los resultados de Sócrates, explícitos o implícitos, acaban por chocar con los de la segunda sofística y que los de esta están en germen en la primera. Pero hay de todos modos muchos puntos comunes entre los representantes de la primera sofística y Sócrates, que actúan en lo esencial en forma paralela; su estudio es sumamente ilustrativo.

Hemos visto que la primera sofística, por mucho que difiriera de las posiciones de un tradicionalista ilustrado como Esquilo, coincidía con él en su unión de los valores privados y colectivos, morales y políticos; de la *areté* y la razón. Es natural que también Sócrates coincidiera en todo esto. La sofística difería de Esquilo en que basaba la *areté* en la razón prescindiendo de su fundamento religioso. Pues bien, Sócrates, que no prescindía de este fundamento, buscaba directamente a la vez una fundamentación racional de las virtudes; en esto coincidía con los sofistas y aun iba más lejos que ellos, puesto que buscaba definiciones absolutas e inconmovibles y no se contentaba con valores de validez limitada o demostrados solo hasta la verosimilitud.

La fe de Sócrates en la razón es mayor aún que la del sofis-

71 *Ob. cit.*, p. 302 ss.
72 Platón, *Apol.*, 31 e.
73 Heráclito, 73, 89, etc.

ta; cuando se compara con él, le acusa precisamente de deficiencias del método racional. Y es especialmente fuerte su enfrentamiento con la corriente irracionalista dentro de la sofística, la que deriva de Gorgias. Sócrates es absolutamente optimista respecto a las posibilidades del hombre para cultivar la virtud: Jenofonte nos transmite su opinión de que los dioses no habrían infundido al hombre la creencia de que es capaz de hacer el bien y el mal si ello no fuera así [74]. Es consciente de que puede educar a los jóvenes mejor que sus padres, de que contribuye a «hacer mejores» a sus conciudadanos; su «solo sé que no sé nada» es en buena medida una fórmula para contraponerse a la jactancia del sofista y no es obstáculo para el fuerte elemento protréptico que hay en toda su filosofía, por más que a veces no logre alcanzar las últimas definiciones. Para él, la razón (λογισμός) forma parte esencial de la naturaleza del hombre, igual que para el sofista [75]. Todo su esfuerzo se vuelve a aplicarla para lograr definir las virtudes, lo que testimonian no solo los primeros diálogos de Platón, sino también Jenofonte [76]. Esas virtudes tienden a ser definidas en términos de conocimiento, punto de vista que culmina en la famosa doctrina de que nadie obra el mal a sabiendas. Ello viene a querer decir que la virtud es la tendencia natural del hombre [77]. Este optimismo intelectualista es característico de la mayor parte de la moral griega y no solo de Sócrates [78]. Protágoras, cuando cree que todos los hombres tienen parte de la virtud política, está en el mismo terreno; lo que hace Sócrates es acentuar más todavía la necesidad de la enseñanza y la práctica de la virtud (ἄσκησις), por lo demás no desdeñados por Protágoras.

Que la *areté* o virtud tiene en Sócrates una proyección política ha sido indicado ya y luego se verá con mayor detalle; coincide en esto, como decíamos, con toda la tradición griega, los sofistas incluidos. También coincide con ellos en unir con el de *areté* los conceptos de provecho y placer. Este provecho y este placer son entendidos por Jenofonte (siguiendo a Antístenes) de un modo excesivamente burdo y a ras de tierra; la virtud de la ἐγκράτεια y la σωφροσύνη, es decir, del autodominio, tiene el resultado de que la abstención del placer provoca luego un

[74] *Mem.*, I, 4, 16.

[75] *Mem.*, IV, 1, 2; 3, 11; Platón hereda esta misma doctrina.

[76] *Mem.*, I, 1-10; IV, 6, 1. Se equivoca Maier, *ob. cit.*, p. 268 ss., 376, etc., al tratar de eliminar el elemento dialéctico de Sócrates y reducir su actividad a lo realmente «útil» éticamente.

[77] Maier, *ob. cit.*, p. 357. Se funda, de otra parte, en la concepción tradicional del acto de voluntad como una elección dependiente de la inteligencia; cf. Snell, *ob. cit.*, p. 183; Drexler, art. cit., p. 196 s.

[78] Cf. van Groningen, «Le grec et ses idées morales», *Acta Congressus Madvigiani*, II, 1958, p. 62 ss.

placer mayor; el favor que se hace al amigo redunda en beneficios que este nos hace y la ciudad corresponde de igual forma. Pero el Sócrates de la *Apología* platónica pretende igualmente llevar la felicidad a los atenienses y en el *Protágoras* el bien es igualmente definido por el placer [79]; la actividad de Sócrates, de otra parte, es definida en todos estos y en otros escritos como un servicio prestado a los atenienses.

En suma: encontramos en Sócrates la misma equiparación de los cuatro órdenes de valores fundamentales conocidos por los griegos que hemos encontrado en la primera sofística: el de lo «hermoso» (καλόν), es decir, lo generalmente aprobado; lo placentero (ἡδύ), productor de felicidad o εὐδαιμονία; lo bueno o provechoso (ὠφέλιμον, ἀγαθόν), a lo que corresponde como sustantivo la *areté* o «virtud»; y, finalmente, lo justo (δίκαιον). Hemos visto que en ciertas formulaciones esta justicia se hallaba de acuerdo con el *nomos* o ley de la ciudad.

Al llegar aquí se nos dirá que la gran diferencia entre Sócrates y la sofística es que la virtud socrática es una virtud del alma y su cumplimiento constituye precisamente el placer. Ello es exacto y es un tema que va a ocuparnos inmediatamente. Pero conviene observar que la interiorización de la virtud es un recurso para salvar esa unidad de éxito y virtud que los tradicionalistas y los primeros sofistas afirmaban y que luego en la teoría y en la práctica se hizo problemática. Sócrates parte de planteamientos anteriores a él. Y aun podría dudarse si este proceso de interiorización fue todo lo radical que se piensa o si, como en otros casos estudiados más arriba, quedaron rastros en Sócrates de las posiciones más antiguas. Todo lo que va contra el *nomos* fundado en la divinidad, nos dice en las *Memorables* [80], recibe un castigo automático: los hijos nacidos del incesto, por ejemplo, son defectuosos. La *Apología* platónica, ya lo dijimos antes, une la *areté* con la riqueza y poderío de la ciudad. En las *Memorables* [81] se relacionan los sentimientos de amistad o φιλία con la *areté* o virtud; los hombres que la poseen, es decir, los «hermosos y valiosos» (καλοὶ κἀγαθοί) tienen también esa capacidad cooperativa que se traduce en aceptar dentro de la ciudad una igualdad (μέτρον) que evita los conflictos internos. Como se puede ver, todo esto tiene un tono absolutamente protagórico [82] y su resumen es una vez más la coincidencia de la *areté* pública y privada, es decir, la trascendencia política de la *areté* como fundamento de la vida de la ciudad. Y luego hay que añadir que Sócrates, capaz de todo ascetismo, no es un asceta

[79] *Apol.*, 30 d; *Prot.*, 354 b ss.; también *Charm.*, 173 d ss.
[80] IV, 4, 20 ss.
[81] *Mem.*, II, 6, 21.
[82] Cf. p. 221.

profesional. No rechaza los placeres comunes de la vida en cuanto no esclavizan al hombre, ni siquiera en el terreno sexual [83]. El mismo Platón acabará por intentar conciliaciones, en el *Filebo*, con el placer, que está en el centro de la filosofía de otro socrático, Aristipo, y ni siquiera falta en Antístenes, para quien, como para Jenofonte (que se inspira en él), el autodominio asegura precisamente el placer.

Finalmente, de toda esta posición intelectualista se deduce todavía la coincidencia de Sócrates con la primera sofística en los mismos métodos, por grandes que sean las diferencias, sobre las que ya hemos llamado la atención. El siglo v es el siglo de las «artes» que intentaban reducir todas las actividades humanas a una serie de principios racionales basados en la observación de lo correcto y lo incorrecto [84]. Sócrates no hizo más que llevar a su culminación esta corriente cuando quiso hacer cosa de τέχνη o «arte» la educación, la política, la virtud en general. Su crítica de ciertas «artes» sofísticas como la Retórica en el *Gorgias* es en razón de su insuficiencia. La necesidad de establecer en todos los terrenos principios ciertos de conocimiento le llevó a perfeccionar el viejo diálogo hasta convertirlo en un instrumento de investigación racional. Las diferencias con los sofistas son notables, desde luego. Sócrates prescinde del procedimiento antilógico, que presupone la existencia de un árbitro y deja cierto margen a su decisión, lo cual se adaptaba bien a la limitada pretensión sofística de producir resultados «verosímiles»; prefiere el «discurso corto», es decir, el método de preguntas y respuestas que asegura el acuerdo de los interlocutores sobre cada momento de la investigación que va avanzando. Pero es excesivo oponer los dos métodos como el incorrecto y el correcto, el sofístico en sentido vulgar y el lógico. De Sócrates viene Euclides de Mégara, que transforma el diálogo en erística; ya en Sócrates hay huella de ella. Su «refutación» juega demasiado con el interlocutor, negando las conclusiones que se iban obteniendo para sumirle en el desconcierto —así en tantos diálogos platónicos de la primera época—, o incluso obteniendo conclusiones socráticas por el afán de desarmar al adversario sin aportar una solución positiva [85]. Cuando hay esa voluntad positiva, Sócrates sabe de antemano a dónde lleva su argumento y no deja que el adversario elija otros planteamientos o puntos de vista: Protágoras se queja con razón de ello [86]. Sobre todo es continuo el empleo de palabras como si correspondieran automáticamente a conceptos bien delimitados, para jugar luego con

[83] Maier, *ob. cit.*, p. 399 ss.
[84] Cf. *supra*, p. 479.
[85] Cf., por ejemplo, el diálogo de Sócrates y Eutidemo en *Mem.*, IV, 2.
[86] Platón, *Prot.*, 335 a; cf. también n. 32.

el adversario usándolas ya en un sentido, ya en otro. Se trata, en suma, de procedimientos para «hacer fuerte el argumento débil» no en el sentido de hacer pasar por moral lo inmoral, pero sí en el de demostrar algo a primera vista inaceptable; los sofistas se contentaban con hacerlo «verosímil». Se trata en uno y otro caso de una dialéctica más bien primitiva; no es extraño que Aristófanes y los tradicionalistas confundieran ambas [87]. En el fondo, el pensamiento de Sócrates, como el de Platón, Aristóteles o Santo Tomás, tiene un origen supradiscursivo, aunque ellos se engañen creyéndolo demostrado racionalmente. La lógica que introducen inutiliza posiciones ingenuas y primitivas; pero arriesga en definitiva simplificar y esquematizar excesivamente la realidad. En cuanto a la verdad, es tan problemático el encontrarla por el acuerdo de dos personas como por el arbitraje de una tercera.

Pero por muchas que sean las diferencias, es claro que Sócrates, como Eurípides y los sofistas, quiso crear un esquema racional y coherente de la vida humana, un esquema optimista que cree posible la superación mediante la razón —más, en Eurípides y Gorgias, los factores irracionales— de los problemas humanos. Esta es la gran coincidencia de todos ellos en cuanto ilustrados: oponerse a la mentalidad trágica, afirmar la posibilidad de un orden humano estable. Sócrates traslada ese orden al interior del individuo, eliminando la proyección externa —aunque concibe un orden político al servicio de esa interioridad misma—. Su drama consistió en que su racionalidad y su moralidad le llevaron a chocar con el Estado real de sus días, como chocaría Platón más adelante con el de Siracusa. No logra Sócrates la imposición del triunfo de la razón, como no logra el equilibrio de ideas o de intereses la democracia de su tiempo, heredera de las ideas de Esquilo y los sofistas. Mérito de todos ellos es, sin embargo, haber intentado con distintas perspectivas la organización de un orden humano y estable que tuviera controlada la violencia.

5. *Los puntos centrales del evangelio socrático.*

El resumen de todo lo que precede es que Sócrates arranca de posiciones tradicionales anteriores al ejercicio de la razón: la creencia de que hay valores objetivos fundados en la tradición

[87] Cf. una crítica de la dialéctica socrática en Drexler, art. cit., p. 191 ss., quien ve una justificación de su abstracto formalismo en la correlación (prerracional) que existe entre el λόγος y la φύσις. Cf. también Stenzel, *Sokrates, RE,* III A, col. 834.

y en la religión, valores que no distinguen entre el éxito interno y el externo, el individual y el con repercusión para la colectividad. Pero la corriente racionalista que había ido invadiendo gradualmente todo el pensamiento griego, aunque atemperada por el clima espiritual ateniense, se hace en él particularmente violenta: Sócrates quiere fundamentar racionalmente unos valores que son esencialmente los de la tradición, pero que quedarán ahora liberados de toda la ganga que presentaban adherida. Continúa pensando que esos valores son al tiempo clave de la virtud y del éxito, de la vida individual y la colectiva. Personalmente, Sócrates se convierte así en un hombre ambiguo, mezcla de consejero moral y de teórico. Solo su vida y su muerte dan la clave de su personalidad [88]; hay un estrato profundo que en ellas se revela. Pues su fundamentación positiva del bien, es decir, de su doctrina, es generalmente, como hemos dicho, insuficiente. De ahí las vacilaciones y contradicciones de la literatura socrática.

Hemos visto en un capítulo precedente cómo un modo de pensar hasta cierto modo comparable, el de la primera sofística, desarrolla a partir de aquí una serie de antinomias que se resuelven en un cúmulo de filosofías contrapuestas. Digo hasta cierto modo comparable porque la primera sofística, aunque relativista, admite en la práctica que debe seguir un *nomos* o regulación social que, desde el punto de vista de una determinada sociedad, tiene un valor casi absoluto; el *nomos* deriva de la naturaleza humana. Pues bien, pronto se echa de ver que el *nomos* ideal y el real de la ciudad no concuerdan; que el éxito del individuo o incluso el de la mayoría se logra a veces a expensas del de la colectividad; que tiende a producirse un divorcio cada vez mayor entre individuo y sociedad, pues muchos de los valores del primero no trascienden a la segunda; que ni siquiera hay acuerdo sobre cuáles son los verdaderos valores del individuo y existe un conflicto constante entre las exigencias de la justicia o *nomos* y los procedimientos indispensables para triunfar. Todas estas realidades, que se traducen en filosofías tan contrapuestas como las de Hipias, Calicles y Antifonte, son subrayadas por la revuelta historia de Atenas durante los años de la guerra del Peloponeso: hemos hablado del divorcio entre la política interna y la externa de la democracia, de la imposición general del principio de la fuerza, del abstencionismo político de tantos.

Algunos de estos problemas se encuentran igualmente vivos dentro de la filosofía de Sócrates. No ha tenido que salir de sí mismo para encontrarlos. En un punto tiene una superioridad

[88] Cf. Jäger, *Paideia*, II, México, 1944, pp. 19 ss., 29.

clara: al tratar de dar al *nomos* un valor absoluto, no corre el riesgo de que, como es el caso de la sofística, este acabe por disolverse abriendo paso a un individualismo y relativismo completos. Tampoco existe en su filosofía nada que tenga relación con la tesis irracionalista de Gorgias sobre el alma humana, que ayuda a la difusión de esa misma corriente. En cambio, al dar al *nomos,* identificado con la justicia, un valor absoluto, es claro que, mucho más que el sofista, acabará por hallar un desacuerdo entre *nomos* ideal y *nomos* real. El, que acepta instintivamente las leyes y la religión de su ciudad, está ya en realidad muy lejos de ella. Su exigencia de una política racional y unos dioses racionales choca con la realidad de Atenas. De ahí las incoherencias que más arriba encontrábamos en su pensamiento. Y su experiencia, su propia experiencia, le hace ver que la práctica de la *areté* le lleva a chocar con sus conciudadanos; el uso de la razón, es decir, el descubrimiento de la conciencia individual, de la autonomía religiosa, de la libertad interna, es al tiempo el descubrimiento de sus conflictos con lo colectivo. La muerte de Sócrates es la culminación de ese conflicto.

Sócrates, el representante del tradicionalismo ilustrado, se convierte así en un reformador que choca antes que con nadie con las masas conservadoras, que son las que le condenan.

Siguiendo la línea tradicional del pensamiento ateniense, Sócrates ha querido fortificar con la razón principios objetivistas que en realidad habían llegado a él por vía de adhesión instintiva. Lo que ha hecho es aislarlos de toda inconsecuencia, de todo resto de moral simonídea o valores puramente agonales o hedonistas, en cuanto no se desprenden como un corolario de la propia *areté.* Ha creído un momento —y quedan huellas de esta fase de su pensamiento— que la *areté* coincide con el éxito externo y la felicidad: es la misma idea de Esquilo y de Protágoras. Pero el análisis racional le ha hecho ver al fin que esta coincidencia es un engaño. Esquilo tendía, lo hemos visto, a una moralización del acontecer, en el que el bueno era premiado y el malo castigado; pero conservaba un resto irracional, resto mucho mayor en Sófocles. Sócrates no podía admitirlo. Y como continuaba adherido a la tesis de la unidad de los valores no tuvo más que una solución: interiorizar estos valores. La virtud es éxito aunque traiga la persecución y la muerte porque representa la condición natural del alma, su salud. El placer es el placer íntimo resultante de la práctica de la virtud. Esta se resume pura y simplemente en la justicia, sin ganga agonal alguna. Es, al tiempo que disposición divina, cosa de conocimiento racional. Y el éxito externo no es conseguir bienes u honores, ni engrandecer la ciudad, sino hacer mejores a amigos y conciuda-

danos. El «cuidado del alma» se convierte en el lema del filósofo: cuidado de su propia alma y de la de los demás.

Creemos que la llegada del pensamiento de Sócrates a este puerto de la interiorización y del cuidado del alma se ha producido por una concatenación lógica de ideas y circunstancias que hemos tratado de describir. Es el de Sócrates el intento más granado y más sistemático en este sentido entre los varios que apuntaban en la literatura contemporánea: eso es todo. No es preciso, creemos, admitir influencias órficas o pitagóricas en su doctrina de la vida pura que se traduce en felicidad [89]. En la predicación socrática del cuidado del alma aparece por primera vez en el pensamiento humano la idea del alma como el centro mismo del hombre, como algo dotado de un valor infinito. Las malas acciones o pensamientos le causan daño [90]. Estas malas acciones o pensamientos son al tiempo desacertados: la palabra griega κακόν tiene ambos sentidos, pues el éxito y la virtud siguen identificándose. En realidad el alma se considera exactamente paralela al cuerpo y la filosofía a la medicina [91]. Ambas son *techne,* ciencia, buscan eficacia, responder a las necesidades reales del objeto de que se ocupan; en las *technai* u oficios artesanos busca Sócrates el modelo de su actuación no ya solo en la predicación de la antigua *sophrosyne,* insuficiente en cuanto adherida simplemente a la idea de la medida y el cálculo. La nueva virtud socrática es la *phrónesis,* que implica la adhesión a la verdad. Quien la posea sabrá elegir correctamente, acertadamente, y en esto consiste la virtud moral, pues «nadie obra mal a sabiendas».

Este racionalismo socrático, que transfiere al interior del hombre el criterio del bien y del mal, la felicidad e infelicidad, haciéndolo derivar de un acto de razón, está preñado de consecuencias para el futuro. Hay dos aspectos del mismo sobre los que querríamos llamar aquí la atención. El primero, el absolutismo con que se rechazan todos los valores materiales, que abre la vía a la utopía política platónica y al ascetismo inhumano de cínicos y estoicos [92]; Sócrates es aún en muchos aspectos un hombre de su tiempo, pero otros sacarán todas las consecuencias. Otro, la dificultad práctica de definir positivamente ese bien que es al tiempo moralidad y utilidad y acierto y causa de placer. Ya hemos aludido a ella. Los conceptos del «verdadero» provecho, la felicidad «duradera» con que se quiere definir los valores interiorizados son en definitiva vagos [93]; están, sin duda,

89 Contra Snell, *ob. cit.*, pp. 164, 184.
90 *Phaed.*, 115 e.
91 Cf. Jäger, *ob. cit.*, p. 37.
92 Cf. Drexler, l. c., p. 198 s.
93 Snell, *ob. cit.*, pp. 181 ss., 188.

influidos por Parménides. En la «salvación del alma» que se predica hay un planteamiento teleológico que solo mediante metáforas es explicado. Así la filosofía socrática nunca pasó de una búsqueda, subsiguiente a la crítica, y esto se le objetó muchas veces, aunque es cierto que debajo de ella late una fe en la posibilidad de hallar racionalmente esos valores que busca. Pero prescindamos de los problemas que Sócrates dejaba abiertos para el futuro y limitémonos al presente. Sócrates, buscando salvar y perfeccionar los valores tradicionales, ha roto con ellos. Ha escindido en interno y externo lo que antes era unitario. Dicho de otro modo, se ha quedado con los valores restrictivos eliminando los agonales. En Esquilo el hombre justo y temperante (σώφρων) era a la vez el dotado de valor y el que obtenía el triunfo y la fama. Sócrates se contenta con la práctica de la virtud; el valor es cosa de conocimiento y está al servicio de ella, y el triunfo y la fama radican únicamente en el ejercicio de la virtud. Este moralismo se había ido larvando en un sector de la sociedad ateniense y lo hemos encontrado principalmente en Eurípides. En Sócrates aparece en su estado puro, salvo residuos de concepciones anteriores a que hemos aludido. La gran hazaña de la virtud de Sócrates es su muerte no para conquistar la gloria como Aquiles, sino para dejar un testimonio de la firmeza de los valores en que cree, independientes de lo que sobre ellos opinen los atenienses. Solo en la *Antígona* de Sófocles encuentra su antecedente, pero Sócrates añade al servicio del dios la claridad racional.

La muerte de Sócrates no es más que la expresión de toda esta situación. Sócrates ha puesto de relieve los compromisos e incoherencias de la manera ordinaria de comportarse los hombres, en que los elementos morales y restrictivos se combinan de formas diversas con las apetencias individuales y el aparato social montado en torno a ellas. Como reformador que es, se queda solo con la moralidad pura, con la virtud interna del alma, y rechaza todo lo demás. No se da cuenta de que con esto elimina no solo aquello que de inmoral y egoísta arrastra la acción humana, sino, en definitiva, la misma acción humana, fuente de bien y de mal, de dolores y perfección; algo que es irrenunciable para el hombre. El turbio pero vital compromiso en que se desenvuelve todo hombre hace que no se someta sin resentimiento al despiadado análisis socrático. Se ve en él algo que priva al hombre de la seguridad primaria y prelógica, sin que le ofrezca garantía cierta de éxito y sí solo un programa de renuncias. Por eso Sócrates es condenado. Nosotros podemos pensar que con su crítica puso las bases de una moralización gradual de la vida, incluso en los nuevos e inevitables compromisos que le suceden: Isócrates, la política de los emperadores

ilustrados de Roma o de los reyes cristianos medievales y modernos. Pero es claro que en su muerte late un drama humano de valor eterno, el del conflicto entre la moral idealista y la vida del siglo, en que del bien puede surgir la violencia destructora como del apetito egoísta el beneficio de los más; en que el reino de lo imprevisible, lo incomprensible y lo contradictorio no se deja domeñar fácilmente por esquemas racionales. El hombre común siente y acepta confusamente esa complejidad de la vida que pensadores diversos conciben ya como un orden divino misterioso, ya como un absurdo angustioso; Sócrates no. Quiere sanar la vida humana aún más radicalmente que los demás racionalistas, y lo hace enriqueciendo de un lado al hombre y empobreciéndole de otro: la aporía continúa. La masa se venga del reformador tanto por lo que de él le atrae como por lo que de él le repugna. Partiendo de principios próximos a los de la tradición ateniense, Sócrates llega por causa de su racionalismo a un choque inevitable con Atenas, patentizado en su muerte. Esto es lo más significativo para conocer su última esencia por más que aquí nos hayamos esforzado por iluminar sus vacilaciones y sus puntos de partida.

6. *La nueva política y la nueva religión.*

Así ha cortado Sócrates el nudo gordiano de los problemas de la conducta humana. Es claro que las posiciones relativistas, aunque en un comienzo se expresaran con moderación, llevaron en definitiva a eliminar toda norma colectiva, todo elemento restrictivo en favor de las apetencias del individuo. Esto tuvo su reflejo en las luchas civiles y el indiferentismo político. Este espectáculo debió contribuir a llevar a Sócrates a posiciones opuestas. Pero nos ha interesado hacer ver que desde dentro del mismo objetivismo tradicional se llegaba también, para evitar las incoherencias internas, a estas mismas posiciones. Las que en un momento dado fueron ideologías con muchos puntos comunes han llegado, a partir de la diferencia entre objetivismo y relativismo, a quedar totalmente distanciadas. La de ciertos sofistas hace imposible, en definitiva, toda política al eliminar lo general y lo restrictivo. Pero Sócrates la hace igualmente imposible al eliminar a su vez todos los valores agonales, todas las apetencias de éxito externo del individuo o la ciudad. Ha elaborado un concepto del hombre esquemático e incompleto; llevado de un optimismo engañoso ha creído que el resto del hombre puede ser eliminado. A la política caótica, producto de las apetencias desencadenadas, responde no ya el encauzamiento

de esas apetencias, sino su negación. Así la política es reducida a moral y la ley del más fuerte es sustituida por una utopía llena de gérmenes valiosos, pero incompleta e impracticable tomada en su literalidad. Lo curioso es que Sócrates conserva todavía esa adhesión instintiva de que hemos hablado al *nomos* de la ciudad, que en realidad destruye. Hay en su filosofía puntos de apoyo valiosos para una reconstrucción del hombre desde dentro del hombre mismo; pero se trata más bien de una nueva santidad llevada hasta el martirio, una santidad extraña por lo demás en cuanto que el hombre nuevo obtiene en la propia salud de su alma el premio de su conducta, es decir, que no se excluyen los motivos utilitarios. No hay, ni puede haberla, una aplicación práctica de su doctrina a la realidad ateniense.

Conviene ahora concretar un poco más. Sócrates no llega a establecer en detalle una utopía política como Platón, aunque siente algunos de los principios seguidos por este. Su posición ha sido definida muy bien por Gigon[94] diciendo que hay en él una mezcla de distancia completa respecto a la política y de afirmación de principio de una misión política. Esta misión no es más que parte de su misión moral; es una cosa y la misma, mejor dicho. En realidad el mensaje de Sócrates afecta a toda la humanidad y su aplicación a la mejora de una ciudad concreta no es más que un resto de las adhesiones prerracionales de Sócrates a los valores tradicionales.

Hemos visto más arriba que no hay en el ideario de Sócrates ningún punto que resulte incompatible con los principios de la democracia de Atenas. Su concepción del hombre como ser de razón y su fe en la enseñanza y en los valores cooperativos, expuesta a propósito del tema de la amistad, son comparables a las posiciones de Esquilo y Protágoras que ya conocemos. No hay por ninguna parte huella de una creencia en diferencias de naturaleza transmitidas por herencia como las que formaban la base de la teoría aristocrática. Sin embargo, es importante notar que, al considerar absolutos los valores humanos, queda un margen mucho menor que el que ofrecen los sofistas para la comprensión y el autogobierno. El proceso dialéctico lleva al descubrimiento de una verdad que, a partir de este momento, debe difundirse por enseñanza. En cambio, para los sofistas la antilogía lleva al descubrimiento de soluciones de concordia variables de un caso a otro, de verdades operativas y pragmáticas. Verdadero es lo útil para la ciudad; se impone por persuasión, al hacerse los ciudadanos conscientes de esa utilidad. Esquilo, objetivista al tiempo que demócrata, salía de la dificultad aceptando la complejidad de la vida humana, el carácter igualmente

[94] *Ob. cit.*, p. 138. Cf. Jäger, *ob. cit.*, p. 55.

divino y eterno de principios como la autoridad y la libertad, entre los cuales debe haber alguna conciliación. Sócrates tiene un concepto más simple de la vida humana: solo hay una virtud, que es la justicia, y automáticamente la elige todo aquel que la conoce.

En la práctica, el gobierno de la ciudad por todos los ciudadanos tiende así a convertirse en el gobierno por aquellos que poseen esa verdad. La política se convierte en un «arte» (τέχνη) [95] y Sócrates se dedica a enseñarla [96]. Los reyes y políticos son los que «saben» mandar [97] y la aristocracia o «gobierno de los mejores» se realiza cuando mandan «los que cumplen la ley (la justicia, a la vez)» [98]: aristocracia esta de la *areté*, no de la sangre. Pueden enfrentarse la mayoría de votos y la justicia. Es absurdo mostrar temor ante la Asamblea popular, integrada por hombres sin competencia política [99]. Y absurdo también el sistema de sorteo de los cargos públicos. En definitiva, de la política socrática saldrá la política platónica como «arte» especializado practicado por la casta de los filósofos. Digo «saldrá» porque no está absolutamente claro que toda la política socrática esté concebida como ciencia dirigida a la reforma moral del ciudadano; hemos visto que algunos testimonios nos la presentan uniendo a este rasgo la búsqueda de la riqueza, poderío y honor de la ciudad, es decir, como política tradicional enfocada racionalmente, a la manera de los sofistas. Están, sin embargo, bien claros en Sócrates los motivos de conflicto con Atenas; la misma creencia en que la política debe ser una ciencia especializada, aparte de su enfoque, le hace incurrir en la acusación de «corromper a los jóvenes», es decir, de alejarles de los moldes consuetudinarios y prerracionales de que obtenían su formación política.

Sócrates, en definitiva, choca con la democracia ateniense, después de chocar igualmente con la religión tradicional, fuertemente enraizada en esta democracia. No solamente choca con sus excesos, sino incluso con sus formas más moderadas, como la democracia restaurada el año 403, que le condenó a muerte. Polícrates, el autor del panfleto contra Sócrates, le tachó de antidemocrático y realmente todo el proceso de Sócrates tuvo un fondo político, como se ha dicho muchas veces [100]. Sócrates

[95] *Apol.*, 24 b ss.; *Mem.*, I, 2, 49, etc.
[96] *Mem.*, I, 6, 14.
[97] *Mem.*, III, 9, 10.
[98] *Mem.*, IV, 6, 12.
[99] *Mem.*, III, 7, 7; cf. también I, 2, 59.
[100] Quiero, sin embargo, dejar aquí constancia de mi oposición rotunda a la tesis de Chroust, *Socrates. Man and Myth*, Londres, 1957, quien, en medio de un escepticismo aún mayor que el de Gigon, tiende a convertir a Sócrates en un simple político aristocrático hecho pasar por filó-

está de acuerdo con los demócratas sobre la capacidad racional de todo hombre; pero cree que falta mucho para que la de la mayor parte de ellos esté bien desarrollada, por lo que tiende a eliminarlos en la práctica de la actividad política. Por lo demás, una vez conocida la verdad, es suficiente que unos cuantos hombres se dediquen a hacerla fructificar entre los demás. Esto es válido tanto para el plano de la política en el sentido tradicional como en el de la nueva política moralista. Pues hemos visto que, salvo restos de concepciones anteriores, la finalidad de la política no es el Estado como tal, sino el hombre. Y, dentro del hombre, su reforma moral.

Hay, pues, larvada en Sócrates una política moralista y totalitaria: reacción contra la descomposición de la democracia y abstracción a la vez de la antigua política tradicional una vez liberada de contradicciones por obra de la razón. Esta reacción va a influir profundamente en los ideales políticos de las edades subsiguientes, mezclada con otros elementos. Pero tomada por sí sola empobrece el panorama de la acción y la vida del hombre, tan ricamente descritas en los trágicos; su racionalismo rígido y esquemático no es una solución satisfactoria.

Cosas semejantes pueden observarse en la relación de Sócrates con la religión, estudiada páginas arriba. Hay en ella una mezcla de elementos diversos. De un lado, el legalismo tradicional, conservado con fidelidad. De otro, una racionalización de lo divino, considerado como pura expresión de la moralidad. De un tercero, ciertos testimonios de una relación directa y personal con la divinidad.

Dejando este tercer punto, sobre el que hemos de volver, hemos de consignar que el racionalismo religioso representa a la vez una aportación importante, aunque ya en el ambiente, como hemos visto, y una limitación de Sócrates. No es más que la culminación de un largo proceso de purificación de la religión griega, que tiende —sobre todo en la *Apología* platónica— a postular una fe casi monoteísta [101]; aunque falta la crítica positiva contra el politeísmo y la mitología. Pero elimina todos los elementos personales e irracionales de lo divino tal como se manifiestan en la experiencia religiosa de los trágicos. Ello a pesar de que, al menos en la *Apología* platónica, el «dios» de que se habla se revela directamente a la conciencia de Sócrates, es decir, conserva rasgos procedentes de los antiguos «dioses» indi-

sofo gracias a una «leyenda» inventada por los socráticos con miras a defenderse a sí mismos de las inculpaciones de Polícrates y otros (cf. páginas 167 ss., 198 ss.). Esto solo a base de arbitrariedades e hipótesis gratuitas puede sostenerse. El olvido de toda la problemática filosófica de la época es total en este libro.

[101] Cf. Tovar, *ob. cit.*, p. 132.

viduales; y de que Platón combina el racionalismo con una concepción cuasipersonal de lo divino e incluso de la idea del bien, que actúa como dotado de una eficiencia propia. Sin embargo, esta reconstrucción de lo divino en parte llega antes de tiempo y en parte es insuficiente; sus elementos racionales pesan demasiado. El mismo Sócrates, sin embargo, ha de acogerse personalmente a la protección de su «demonio», que no se nos dice por qué le ha escogido a él ni por qué le favorece. A la larga el teísmo socrático-platónico no logrará atraer a las multitudes, que preferirán formas de religiosidad más personales, anticipadas en cierto modo por ese «demonio». Sócrates ha destruido tanto la religión como la política griegas. Ha puesto al tiempo los fundamentos, es verdad, de una religión y una política universales [102], pero parciales e insuficientes. Es lo más fácil que él no se haya dado cuenta completa de su obra, que no llegó a adquirir plena coherencia, como hemos tratado de hacer ver.

7. *El individualismo socrático.*

Hemos apuntado ya cómo la política y la religión platónicas, con su moralismo totalitario, tienen claros precedentes socráticos que a su vez provenían de una racionalización de elementos tradicionales de Atenas. Pero de Sócrates descienden, a más de Platón, Antístenes y Aristipo, que abren las filosofías helenísticas, dirigidas más al individuo que a la colectividad. En Sócrates encontramos claros precedentes de sus posiciones. Platón ha desarrollado solo una parte de la herencia socrática.

Lo que importa a Sócrates es la reforma del hombre; la de la sociedad es solo una parte de esta. En obras platónicas como el *Gorgias* la posición es todavía la misma, pero tenemos motivo para pensar que para Platón la filosofía socrática fue solamente el punto de apoyo para construir su teoría del Estado, que era su interés primordial; bien que luego, fracasado en sus experimentos políticos, hizo suyo el ideal del sabio, ideal puramente individualista. Aristipo y Antístenes, por su parte, se dirigen directamente al individuo: es a su placer al que sirve el primero, que querría vivir fuera de todo *nomos* estatal [103]; el segundo insiste en el ideal de la autonomía individual (αὐτάρκεια) y tampoco se interesa por las formas estatales.

Sócrates, lo hemos dicho repetidamente, permaneció enraizado en la vida y el *nomos* tradicional de su ciudad. Pero, a pe-

[102] Snell, *ob. cit.*, pp. 182 ss., 188.
[103] Jenofonte, *Mem.*, I, 1, 11.

sar de ello, su figura y sus ideas anticipan en varios respectos lo que serán luego las filosofías helenísticas. No actúa en política ni busca enriquecerse; vive modestamente alejado de la cosa pública. Sus rasgos ascéticos son aludidos ya por Aristófanes [104]. Aquello que más le interesa es el ocio que le permite cultivar su vocación filosófica [105]. Si se eliminan sus rasgos tradicionales y se le añade un poco de rigidez, su figura no queda muy distante de la de Antístenes.

El «demonio» socrático es otro rasgo individualista, anuncio de un nuevo tipo de religión, que florecerá en época helenística y romana. No todo en Sócrates era estrictamente racional; más bien lo racional era una forma de fundamentar intuiciones profundas. Sócrates tenía medios extrarracionales de tomar contacto con lo divino y con los otros hombres; y fiado de esa seguridad se atrevía a oponerse, como nos dicen la *Apología* y el *Critón* platónicos, a las opiniones no solo de sus amigos, sino de toda la ciudad. Este contacto con el mundo de lo divino se realiza no solo a través del «demonio», sino también, en la *Apología* platónica, directamente por los oráculos, sueños, etc., de que hablamos más arriba. En el *Banquete*, Platón nos habla también de su éxtasis en la campaña de Potidea, cuando causó el asombro de los soldados permaneciendo todo un día abstraído y lejos del mundo; y describe el mágico atractivo que ejercía sobre los hombres [106]. Como luego en Platón, el conocimiento intelectual no es más que una parte de su método; los precedentes de esta iluminación hay que buscarlos en Empédocles, Parménides, etc., pero en Sócrates la misma adquiere un carácter más personal y específico. Su individualismo religioso, por otra parte, puede compararse con el de Eurípides, estudiado páginas arriba: los rasgos moralistas son solidarios de estos otros individualistas en ambos pensadores. Unos y otros son anuncio de una nueva edad.

La filosofía de Sócrates presenta iguales posiciones individualistas. Es el cuidado del alma, la mejora de sí mismo, el dominio de sí, toda clase de conceptos reflexivos, lo que predica. Predicación que es claro antecedente de la de los filósofos helenísticos. De Sócrates a ellos hay un camino directo que no pasa por Platón.

Naturalmente, el individualismo socrático es muy diferente

[104] Cf. Tovar, *ob. cit.*, p. 85 s.

[105] Cf. Tovar, *ob. cit.*, p. 94. En *Mem.*, I, 2, 57 ss., Sócrates elogia el trabajo, pero luego se añade que él no cobraba por su enseñanza: indudablemente, el filósofo queda para él en un plano aparte, como para Platón en la *República*.

[106] Cf. Platón, *Symp.*, 216 c ss., y Tovar, *ob. cit.*, p. 92 ss.

del de los sofistas, que hemos estudiado en capítulos previos. Busca crear un tipo humano autárquico y perfecto en sí, feliz al propio tiempo como resultado de la práctica de la *areté*, es decir, del cultivo de los valores propios del hombre, que son valores de conocimiento. El individualismo sofístico tiende en cambio a dar la primacía a los valores no nacionales, a la mera satisfacción: humanitaria a veces, hedonista otras. Son dos posiciones parciales; incompletas como son, no se traducen en teorías políticas viables, aunque enriquezcan el pensamiento político y la política práctica, que no puede desde ahora descuidar al hombre y ocuparse solamente de los problemas del poder. En realidad, tanto el individualismo socrático como el sofístico han sacado conclusiones unilaterales de la política democrática de un Pericles, que buscaba la elevación moral y material de la ciudad. Desde distintos puntos de ataque han destruido esta política. Pero su misma parcialidad y pureza salva elementos de ella para el futuro, aquilatándolos.

Aquí no nos vamos a ocupar de este tema, sin embargo, sino más bien de la continuación de la germinal política socrática en la madura política platónica. Sócrates en cuanto creador o formulador de valores de aplicación colectiva es el predecesor de Platón. Uno y otro, tomados desde este punto de vista, son la respuesta a la política sofística, que había terminado en la desintegración y el caos, seguidos de una restauración sin futuro, la del año 403. La ideología democrática no había sido seguida en Grecia por la práctica, agotada mucho antes y condenada a estéril repetición; y aun la teoría, a partir de un cierto punto, no pasó de tanteos. Sócrates inicia una nueva vía de pensamiento, cuyas conexiones con la anterior y con toda la tradición ateniense hemos puesto de relieve, pero que a partir de un cierto momento representa una verdadera revolución. Platón va más allá. Sigamos ahora hasta sus últimas consecuencias esta nueva escuela de política objetivista, como hemos seguido a la relativista. Ello será interesante, pues si en Esquilo la creencia en valores fijos independientes de cualquier acuerdo humano se hace compatible, más o menos forzadamente, con el sistema democrático, y en Protágoras hay una coincidencia en la práctica entre el *nomos* de la ciudad y el *nomos* general basado en la naturaleza humana, ahora se llega a una ruptura con este sistema y se exploran nuevos campos de la teoría política. Sócrates presenta ya en germen una nueva fundamentación del poder, no basado en un acuerdo, ni siquiera en un acuerdo conseguido gracias a la razón, sino en el conocimiento de la Verdad —conocimiento que, en él, es más bien aspiración—. Hay aquí un aristocratismo larvado. Y en Platón hay ya un aristocratismo claro y abierto que racionaliza el viejo aristocratismo basado en la

creencia de que la *areté* se hereda. Es un giro de ciento ochenta grados en el pensamiento griego y, por más que nos lleve a penetrar en el siglo IV, merece la pena seguirlo. Pues el pensamiento de raíz sofística y democrática no aporta grandes novedades en este siglo, mientras que esta otra corriente solo ahora llega a su madurez. Desatenderla sería pasar por alto uno de los dos polos de la teoría política griega y hacer menos comprensible uno y otro.

CAPITULO 2

La alternativa platónica*

1. Sócrates y Platón.

Al hablar de Sócrates nos hemos esforzado en subrayar —al contrario que otros autores— todo aquello que le une a su mundo contemporáneo: tanto su adhesión a elementos tradicionales como su optimismo racionalista; toda aquella zona vacilante de su pensamiento que no quiere ser político y lo es ya en potencia, que cree poder conciliar la tradición de la ciudad con la investigación racional de la conducta; todos aquellos elementos individualistas que pasaron luego a las filosofías helenísticas y son ajenos a Platón.

Pero en todo este caos germinal que es aún el pensamiento socrático hay para Platón una guía firme: la muerte del maestro. Es, para el futuro, lo más definido, lo más significativo de su vida; es la culminación de su doctrina. Con ella, Sócrates rompe los puentes con el mundo circundante y, con la intransigencia propia del iluminado, le da un «no» rotundo. Esta muerte significa la necesidad de una reforma radical de la ciudad, de un empezar de nuevo a construir una sociedad fundada sobre los principios absolutos que Sócrates buscó a lo largo de su vida.

* No intentamos dar aquí una visión panorámica del platonismo: aludimos solo, y brevemente, a aquellos aspectos del mismo que más directamente se relacionan con la problemática discutida en capítulos anteriores. Una visión general del platonismo puede verse en dos trabajos nuestros: «El filósofo platónico» (en *El héroe trágico y el filósofo platónico*, Madrid, Taurus, 1961) y «La interpretación de Platón en el siglo XX» (en *Actas del II Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, 1964, p. 241 ss.). Sin embargo, en las páginas que siguen son recogidas más o menos literalmente algunas ideas de estos trabajos, sobre todo del primero.

Con la muerte de Sócrates, fracasa la persuasión que él había intentado ejercer sobre los atenienses uno a uno, su «cuidado de la ciudad», su fe optimista en una reforma gradual, individuo por individuo, basada en la naturaleza racional del hombre y en el poder del *logos*. Platón es, por consiguiente, mucho más pesimista. La reforma va a venir por vía de revolución: la conversión del tirano o el entronizamiento del filósofo, como Platón mismo intentó hacer en Siracusa; o empezando de nuevo mediante la fundación de una ciudad desde el comienzo mismo, como se propone en la *República* y las *Leyes;* o por una directa intervención de Dios en un mundo abandonado por él, según el mito del *Político*. En consecuencia, el *logos* se difundirá a partir de un corto número de individuos —los filósofos de la *República*, el Rey del *Político*, Dión y los miembros de la Academia en Siracusa—, que lo impartirían como una enseñanza fija e inmutable para inculcar la cual no se renuncia ni a la persuasión ni a la violencia [1]. Otra consecuencia: ese corto número de personas tenderán a ser consideradas como de una naturaleza especial, superior a la del resto de los hombres y, en definitiva, se escindirá la unidad de la naturaleza humana, postulado sobre el que se basaba tanto la enseñanza de los primeros sofistas como la del propio Sócrates. Así, las tres clases de ciudadanos de la *República* tienen un alma en la que predominan principios diferentes (el racional en los filósofos, el pasional en los guardianes y el concupiscente en los artesanos); en la misma *República*, el mito de los hijos de la tierra [2] declara a los hombres hermanos, pero divididos en tres clases en las que Dios puso, respectivamente, oro, plata e hierro; en el *Fedro* tenemos a las almas divididas en clases de mayor o menor altura moral —del filósofo al tirano— según el dios a cuyo cortejo hayan pertenecido antes de venir a este mundo. En el *Político*, el hombre regio que está por encima de las leyes por ser él ley viva, se encuentra próximo al pastor divino de que se habla en el mismo diálogo y está aparte de los demás hombres. También están en un plano especial, en las *Leyes*, los miembros del Consejo Nocturno, por su conocimiento de la virtud y de los dioses [3]. A través del gobernante es el Bien, con sus rasgos religiosos, o la Ley, expresión de lo racional y divino, o Dios mismo el

[1] πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκῃ *Resp.*, 519 e. En las *Leyes* se insiste mucho en la persuasión que debe ejercer la Ley (659 d, 661 c, 711 c, 718 b), pero incluso las ἀκούσιοι βλάβαι o daños involuntarios llevan aparejada la pena de muerte si no se consigue la corrección por la educación (cf. Atkins, *ob. cit.*, p. 303 ss.). Recuérdese la condena a muerte de los ateos, *infra*, p. 545.

[2] *Resp.*, 415 a.

[3] Reverdin, *La religion de la cité platonicienne*, París, 1955, p. 36 ss.

que actúa: y ello porque el gobernante accede a ese mundo superior en virtud de su naturaleza especial.

En suma: hallamos en Platón un sentido de la unidad de la naturaleza humana más débil que el de Sócrates y una mayor desconfianza en el triunfo espontáneo del *logos*. Esta desconfianza en el hombre común es característica de toda aristocracia y de todo régimen de fuerza, incluso del despotismo ilustrado y demás variantes del paternalismo. Existían en el socratismo gérmenes de este estado de espíritu: la muerte del maestro los hizo cristalizar. Conocemos por la *Carta VII* y por el *Gorgias* la experiencia dolorosa, clave para su evolución espiritual, que fue para Platón la muerte de Sócrates: último desengaño después del que le procuraron los aristócratas amigos y parientes suyos que instauraron el 404 el gobierno de los Treinta y que él ingenuamente creyó que iban a «instaurar la justicia» por el solo hecho de acabar con una democracia que aborrecía y despreciaba.

Lo que hay en el platonismo de restauración aristocrática, de reelaboración de posiciones que le eran queridas por tradición familiar y por propia adhesión, es mucho. Nosotros mismos hemos insistido en otro lugar sobre ello [4] y volveremos a ponerlo aquí de relieve. Pero se ha abusado tanto del tema y, al leer algunas exposiciones —el caso más exagerado es el de Popper [5]— se saca la impresión de que Platón ha hecho poco más que copiar la constitución espartana. Nada menos cierto; la crítica del oligarquismo es central en la *República*, el *Político* y las *Leyes*. Las cosas son mucho más complicadas. Por ello conviene volver a la raíz socrática del platonismo, que completa la gran inversión de valores iniciada ya por su maestro. El aristocratismo platónico está, en una espiral imaginaria, un giro más arriba del de sus amigos de juventud los oligarcas atenienses. Ello se debe a Sócrates —en cierta medida también a los pitagóricos—. Y de Sócrates van caminos directos a ciertas posiciones que sería un error considerar como de origen puramente aristocrático.

Son muchos los rasgos del estado ideal platónico que no hacen más que dar forma concreta a postulados socráticos. Ante todo, el Estado platónico busca el establecimiento de la Justicia: el equilibrio entre las clases, ejercitando cada cual sus propias capacidades y viviendo en jerarquización estricta. El gobernante ama a la ciudad (es κηδεμὼν τῆς πόλεως) y es justo que se cuide de ella, abandonando la pura contemplación de las ideas: todo esto nos recuerda las palabras de Sócrates recogidas en la *Apología*. Pero un gobierno es un arte (τέχνη): de ahí la educación especial

[4] Primer trabajo de los citados en p. 525, nota.
[5] *The open Society and its enemies*, I_2, Londres, 1947.

de filósofos y guardianes, que forman una administración y un ejército profesionales. El conocimiento sigue así traduciéndose en acción, como continúan identificándose moral y política y rechazándose todas las posiciones agonales y competitivas. El nudo gordiano del conflicto entre moralidad y éxito continúa cortado igual que en Sócrates. Solo que ya no sucede esto individuo por individuo, sino en un plano general, al crearse un Estado cuya finalidad es la concordia y la paz interna, que es paralela a la de cada alma: en definitiva, lo que se busca es la virtud interior del individuo, basada en la limitación de sus apetitos, y su traducción en el comportamiento social. Claro que ello no sucede sin apelar a la violencia ni establecer diferencias de clases: ya lo hemos adelantado.

De raigambre estrictamente socrática es también, ya lo hemos apuntado, el intelectualismo de toda la construcción y su carácter absoluto. Los filósofos investigan la idea del Bien por la vía dialéctica, con el fin de sentar una norma decisiva para la marcha del Estado y la conducta de los hombres: no hacen más que prolongar la actividad de Sócrates, investigando la virtud. Esta es considerada definible de una vez para siempre. De ahí que el Estado ideal de la *República* represente un modelo no sometido a cambio o evolución. De modo más concreto, en las *Leyes* se preconiza la inalterabilidad de toda la legislación, con muy pocas concesiones en sentido contrario [6], e incluso de los ritmos y canciones [7], así como del número de ciudadanos, de su riqueza (dentro de ciertos límites), etc. Al atribuir al Bien rasgos que nosotros consideramos propios de Dios [8] y al fundar en las *Leyes* una verdadera teocracia [9], Platón ancla definitivamente en la divinidad tanto la moralidad como el orden social. Con ello culmina y se generaliza lo que en Sócrates era algo puramente personal: recordemos su «servicio al dios» y su «demonio». Del «hombre medida de todas las cosas» protagórico pasamos al «Dios medida de todas las cosas» de las *Leyes* [10]. Una vez más existe la contrapartida, que ya no es socrática: la fe en la posesión de la verdad, y una verdad que no procede de Dios y es al tiempo racional, lleva a la imposición de la misma por la fuerza. La violencia que se ha querido desterrar del Estado penetra así otra vez en él.

[6] Cf. M. Vanhoutte, *La Philosophie politique de Platon dans les «Lois»*, Lovaina, 1954, p. 77 ss.

[7] Cf. Jaeger, *Paideia*, III, p. 327.

[8] Sobre el Bien y Dios, cf. «La interpretación...», p. 41.

[9] Dios como ordenador del Estado: 712 b, 893 b (y Friedländer, *Platon*, III$_2$, Berlín, 1960, p. 362; Reverdin, *ob. cit.*, p. 49 ss.; Vanhoutte, *ob. cit.*, p. 325 s.).

[10] 716 c.

Platón y Sócrates no hacen aquí más que enlazar con posiciones tradicionales, que consideran lo humano como esencialmente racional y emparentado en cuanto tal con la divinidad y que ven en el cambio algo incompatible con lo perfecto y lo divino. Platón desconfía de la Historia e interpreta toda evolución como decadencia: tiende a colocar sus prototipos ideales en la aurora de los tiempos, el reino de Crono, por ejemplo. En todo esto interviene también, sin embargo, la reacción frente a la desintegración de la Sociedad ateniense en la guerra del Peloponeso; frente al fracaso de la democracia, la oligarquía de los Treinta y la democracia restaurada, que condenó a muerte a Sócrates. Sobre todo ello volveremos. Pero comencemos precisamente por el punto de partida: la conversión del moralismo socrático en principio político.

2. *El* Gorgias.

El *Gorgias,* escrito hacia el 387, a la vuelta del primer viaje de Platón a Italia y Sicilia, en que hizo el conocimiento de los pitagóricos, es el gran manifiesto en que, rompiendo con los regímenes tradicionales, Platón propone una nueva política de raigambre socrática. Ya hemos analizado su dialéctica apasionada y defectuosa y señalado que Platón solamente aprovechando los elementos morales de las nociones usuales de lo «hermoso» y lo «feo» logra en este diálogo desarmar a sus adversarios, a saber, Gorgias y sus discípulos. Pero conviene añadir algunas precisiones.

El tema del *Gorgias* es, como se sabe, el de la Retórica, o sea, en definitiva, el de la Política: en Atenas van emparejadas, son medio y fin. Gorgias define al orador —al político— como «artífice de persuasión», es decir, estima que cultiva un campo distinto del de la moralidad, aunque no incompatible con él: es más, ni Gorgias ni Polo se atreven a aceptar que ellos inciten a cosas «feas» —palabra que sabemos tiene una vertiente moral y otra relativa solamente al éxito—. ¿Cuál es, pues, el campo propio del orador? Resulta evidente: hacer bien a la ciudad, en el sentido en que lo hicieron los grandes estadistas atenienses como Temístocles, Cimón y Pericles; al tiempo el orador logra, gracias a su arte, una mayor libertad personal y el mando sobre otros [11]. Nada hay de escandaloso en todo esto para el sentir común y así ocurría igualmente en Atenas, aunque se acompañaban ciertas restricciones, por lo demás implícitas ya

[11] *Gorgias,* 452 d.

en la idea de no obrar lo «feo» o «vergonzoso» (αἰσχρὸν). ¿De qué se escandaliza, pues, Sócrates?

Sócrates se escandaliza de que en realidad nos hallamos aquí ante un ideal mixto, en que los elementos contrapuestos encuentran límites variables y determinados de una manera pragmática. Para él el fondo de la Retórica y Política es la búsqueda del placer y del poder: de Gorgias y Polo se pasa a Calicles, que pregona el derecho del más fuerte. O sea, el inmoralismo está ya en germen en el amoralismo y en la moral del éxito, por muy templada que esté con otros elementos. Hay que escoger: o Calicles o Sócrates, que predica un cambio total en la vida humana, al colocar todos los valores en el alma del hombre y no en el éxito externo. Incluso los beneficios que, por motivos egoístas, hacen los políticos al pueblo, no consiguen otra cosa que hacerle vago, cobarde, charlatán y avaro [12]. Son, pues, un perjuicio para el alma o, si se quiere, un perjuicio a secas. El único verdadero político de Atenas es este nuevo Sócrates transfigurado, que ve en la Política el arte de difundir la virtud del alma.

Grito dolorido de un corazón herido, el *Gorgias* trasplanta definitivamente a la esfera política el moralismo socrático, buscando en él una sustitución a las antiguas esperanzas defraudadas del joven Platón. Todo estudio de la Política platónica ha de empezar por él. Bajo la perspectiva de la *débâcle* de la democracia y la oligarquía, todas las fuerzas que podrían oponerse a Sócrates son reducidas al inmoralismo de Calicles. Como todo doctrinario, Platón ve al enemigo de un solo color, el que más le perjudica. La desconfianza en el hombre, en los resultados del proceso de la Historia, no puede ser mayor. Porque tampoco en el *Gorgias* tiene Sócrates esperanzas de triunfar: sabe solamente que si le matan —el diálogo está escrito después de su muerte— le matarán siendo injustos a él que es justo [13].

Exagera Sócrates al negar la existencia de elementos morales en las concepciones del hombre de la calle: él mismo los utiliza, según hemos visto. Exagera al atribuir a los políticos de Atenas el solo objeto de adular al pueblo para conseguir ellos beneficios materiales. Exagera cuando, llevado por las enseñanzas de un época cruel, cree que son solo los elementos egoístas los que se imponen en la relación entre los hombres y que todo lo demás es pura hipocresía. No es posible una más amarga negación de los principios y esperanzas de un Pericles o un Protágoras; de un Esquilo incluso. Este Sócrates platónico que se aparta de la vida para imponer a esta un moralismo abstracto

[12] *Gorgias*, 515 e.
[13] *Gorgias*, 521 b.

está muy lejos del Sócrates real, por más que este abra ya el camino del moralismo en lo que respecta al individuo. Veamos ahora las consecuencias de esta inversión platónica de la Política griega.

3. *Objetivos de la construcción platónica.*

Los objetivos de la construcción platónica se deducen claramente de todo lo que acabamos de exponer: se trata de eliminar los elementos egoístas del alma humana y para ello se hace preciso la reforma radical del orden político existente. Este orden fomenta precisamente, según Platón, esos elementos egoístas y de ese fenómeno nace la desintegración de la Sociedad: cada clase lucha con las demás y cada individuo trata a su vez de afirmarse en lucha con los otros o adulando y engañando a los otros.

En el orden político y social la finalidad del platonismo es cortar el proceso de desintegración que hemos escrito en capítulos anteriores. El fin de la Política es la moralidad, pero pasando por el establecimiento de una base social que la haga posible. Esta base consiste en la paz interna, la concordia [14] —que es la justicia de la ciudad, como la paz del alma es la justicia de ésta—. Solo con esa finalidad le interesan a Platón las bases materiales de la Política: administración, economía, etc. Está, eso sí, convencido de que existe un condicionamiento material de la conducta humana: no está lejos Platón de un determinismo mecanicista, derivado de su búsqueda de leyes fijas y su racionalismo extremado. Quiere, en suma, eliminar los factores que favorecen los impulsos egoístas y la desintegración social y anímica.

Esto se ve especialmente claro en la *República,* en el importante pasaje en que Platón hace la crítica de las constituciones existentes, a saber, la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía [15]. En todas ellas hay una clase que impera sobre las demás con finalidades egoístas [16] y un tipo humano también egoísta que la representa: ya busca honores (timocracia), ya riquezas (oligarquía), ya libertinaje y placer (democracia), ya llega al extremo del abuso (tiranía). De cada uno de estos regímenes se pasa al siguiente de una manera lógica, ya, en el indi-

[14] *Leg.,* 631 d.
[15] *Resp.,* 545 d.
[16] Cf. *Leg.,* 714 d: el pueblo y el tirano buscan lo conveniente para sí mismos; 712 e ss.: los Estados actuales no son tales Estados, sino que son denominaciones según el grupo dominante.

viduo, por las consecuencias que se derivan de cada estado de ánimo vicioso, ya, en la Sociedad, por las naturales reacciones de las clases explotadas o las exigencias del orden, cuando la democracia llega a una disolución extrema y es sustituida por la tiranía.

Nótese que Platón critica por igual a todas estas formas de gobierno, aunque establezca ciertos grados entre ellas [17]. Les es común que en ellas la ciudad no es ya un conjunto de amigos libres como lo es el Estado perfecto [18], no se caracteriza por el amor y el espíritu de comunidad como ocurre en la pintura idealizada de la Persia de Ciro [19]. No hablemos de la tiranía, régimen que Platón define igual que lo hacían los aristócratas y los demócratas: es el peor y se caracteriza por la *hybris* de un solo hombre que esclaviza a todos y a su vez es esclavo de sus deseos. La oligarquía es calificada con igual dureza: se basa en el dominio de la clase adinerada, cuyo único objetivo es el placer. Esclaviza al resto de la población; en realidad, bajo este régimen no hay una ciudad, sino dos, la de los ricos y la de los pobres [20]. Esto trae dos consecuencias: el exceso de dinero provoca disolución y abuso entre los ricos, pues no es posible honrar al tiempo al dinero y tener *sophrosyne* [21]; la pobreza del pueblo despierta su odio, hasta que acaba por proclamar la democracia, matando y desterrando a sus adversarios [22]. Cierto que hay una forma atenuada de oligarquía, la timocracia, en que la clase dominante se deja llevar por la ambición más que por la codicia; pero desemboca fatalmente en la oligarquía y participa de algunos de sus rasgos. Puede verse, pues, que por mucho que se hable del aristocratismo de Platón, éste es bien duro con sus antiguos amigos y allegados. Permanece firme en él la lección de los sucesos de los años 404 y 403 —régimen de los Treinta y su derrocamiento—, cuando se puso de relieve la codicia y desenfreno de los nobles y se llegó a la guerra civil. Platón vio bien que Critias y los demás estaban contaminados del individualismo egoísta de la época. Por ello les condena. Y por ello condena a la propia Esparta, modelo en tantos aspectos de su Estado

17 El orden dado es de régimen menos malo a peor en la *República*. En el *Político*, Platón establece tres «Estados legales», monarquía, aristocracia y democracia, por orden de mejor a peor, y tres ilegales, tiranía, oligarquía y otra forma de democracia: la democracia, como «régimen de muchos», es más débil para el bien y el mal. En las *Leyes* trata Platón de conciliar monarquía y democracia; pero esto es ya un intento posibilista, tras perder la esperanza de que se implanten soluciones radicales.

18 *Resp.*, 547 b.

19 *Leg.*, 697 c.

20 *Resp.*, 550 c.

21 *Resp.*, 555 c.

22 *Resp.*, 557 a.

ideal: se encuentra para Platón a medio camino entre la aristocracia (o Estado perfecto) y la oligarquía, en cuanto tiene dominada a la clase inferior, de la que ha de defenderse en vez de establecer vínculos de amistad [23].

La crítica de la democracia es en la República aún más dura: podríamos decir que es aquel régimen en que triunfan los Calicles y son condenados los Sócrates. La democracia ateniense se jactaba de la libertad individual que ofrecía, de que capacitaba a todos los ciudadanos para ejercer cargos públicos o, al menos, para controlar la marcha del Estado, de que creaba un espíritu de comunidad desarrollando *sophrosyne* en vez de *hybris*. Eran compatibles, según sus teóricos, libertad y sentido de la comunidad, especialización privada y servicio público. Cómo este ideal fue degenerando, lo hemos visto en capítulos anteriores. Platón también lo vio y fue más lejos: le negó en absoluto toda posibilidad de realización. De los Gorgias salen para él inevitablemente los Calicles. Individualismo lleva a egoísmo: libertad a desenfreno. Democracia es *hybris* del pueblo, tan ignorante como los oligarcas, tan incapaz como ellos de un gobierno científico que atienda a la comunidad y no a sus propios intereses [24]. Egoísmo e ignorancia en vez de fraternidad y ciencia son los factores que han hecho naufragar a todos los regímenes contemporáneos. Por eso es precisa la reforma total.

Esta reforma, ya lo hemos dicho, no puede venir por una evolución histórica. Platón, que sigue la tradición de considerar el Ser como inmóvil, que cree que existe una base inalterable de la realidad —las Ideas—, y sobre el cual pesan además experiencias catastróficas, renuncia al optimismo evolucionista de Esquilo y los sofistas. La Historia es decadencia: de cada constitución sale lógicamente otra aún peor. En el mito del *Político* el mundo, abandonado por Dios, sufre un creciente decaimiento. Los paraísos terrestres, como dijimos, se colocan en época remota: reino de Cronos, Atlántida en sus primeros tiempos [25]. La concepción griega del tiempo se basa en la idea del ciclo, procedente de la observación de la naturaleza: así en Empédocles y Heráclito, en la sucesión de generaciones heroicas y vulgares según Píndaro, en el mito eleusinio de Perséfone y de la resurrección tras la muerte. Platón se queda con la idea del ciclo en cuanto significa decadencia: «todo lo que nace, perece», dice para explicar el difícil problema de cómo la ciudad perfecta original evolucionó hacia regímenes corruptos [26].

[23] *Resp.*, 547 b-c. Cf. también Jäger, *Paideia*, III, p. 397 ss.
[24] Así Barker, *Political Thought of Plato and Aristotle*, New York, 1959, p. 138 ss., etc.; Popper, *ob. cit.*, p. 35 ss.
[25] Havelock, *ob. cit.*, p. 100.
[26] *Resp.*, 546 a.

De ahí que, como anticipábamos, Platón proponga la creación de un régimen hecho todo de una pieza, perfecto, no sometido a evolución ni cambio. La instauración de este régimen es concebida como un acto único, ahistórico por así decirlo: se trata de convertir a un tirano —es más fácil convencer a uno que a muchos— o bien de fundar una ciudad en condiciones especialmente favorables. En la práctica los platónicos, cuando quisieron instaurar su fórmula en Siracusa, acudieron a la revolución. Hay aquí una falta de fe en la Historia y en el hombre en general, pero también una conciencia del nuevo plano en que se coloca el proyecto platónico, de la falta de puentes con el mundo de la experiencia, que debe ser absolutamente superado. Paralelamente, es un problema para Platón el del fin de los paraísos originales y el comienzo de la degeneración, puesto que lo perfecto es inalterable. Platón escapa a la dificultad por vía mítica —en el *Político:* Dios deja de gobernar el mundo— o bien, difícilmente, en la *República,* con una explicación naturalista según la cual en un momento dado se produce una degeneración de la clase dirigente por falta de conocimiento del llamado número platónico.

Pero pasemos a los datos concretos de la construcción. Se trata de modificar las condiciones de las cuales nacen el egoísmo y la desintegración social. Para ello Platón aplica dos remedios: uno, relativo a la organización social y económica; otro, a la educación. Veámoslos.

En realidad, la *República* divide la población en dos clases, la dirigente y la dirigida; la subdivisión de la primera en filósofos y guardianes, es secundaria. Toda la organización social está basada en el principio de la especialización, de raigambre socrática, frente al igualitarismo democrático. Cada clase cumple su cometido y esa es la Justicia. Para que los gobernantes miren por el bien de sus súbditos —adaptándose a la imagen del pastor o de los antiguos dioses gobernantes de los Estados míticos— y no por sus propios intereses, sus títulos han de basarse en algo diferente de lo que se ve en Atenas: no en la ambición o el dinero, sino en el conocimiento, que en los filósofos llega a la investigación del Bien.

Hay dos caminos, acabamos de decirlo, para evitar la corrupción de la clase superior, que abriría el proceso de la decadencia del Estado. De un lado, el cultivo de su naturaleza racional, así como, en el caso de los guardianes, de esa mezcla de conocimiento y valor que les caracteriza. Se trata de educar a toda una clase gobernante, para eliminar la improvisación e ignorancia de los regímenes históricos. En las *Leyes* esa educación, promovida por el Estado, se dirige a todos los ciudadanos, apelando no solo a la inteligencia, sino tratando al tiempo de crear hábitos y apro-

vechar todos los elementos del carácter. Por primera vez en la Historia, Platón propone un plan completo de educación ciudadana y humana en general, inspirado ciertamente en Esparta, pero elevado a un plano superior. Propone, finalmente, la creación de una Administración profesional y un Ejército también profesional, que libren a la ciudad de la tiranía de codiciosos, ambiciosos e ignorantes. Hay, pues, un intento de racionalización y tecnificación radicales, eliminando de la política la pasión y el juego de los impulsos elementales que con tanta frecuencia hallan en ella campo abierto después de haber sido proscritos o estar mal vistos en las relaciones privadas entre individuos.

Pero Platón sabe que la educación es insuficiente si no se establece al tiempo una organización social y económica que aparte las tentaciones del individualismo: es el segundo camino de que hablábamos para evitar la corrupción de la clase dirigente. El arma contra el individualismo egoísta es la socialización. Las clases gobernantes no participan de la prosperidad y viven de las entregas en especie de los granjeros y de las comidas en común. Representan el tipo del funcionario y recuerdan a los magistrados asalariados de Atenas. El miedo de Platón a los atractivos del dinero se traduce en esta solución. El comunismo no es aquí un medio para hacer más tolerable la vida material de los más, como en Aristófanes *(Asamblea)*, sino un medio para mantener la moralidad de los menos: con razón se han comparado instituciones monacales. Sin embargo, la creación de una mentalidad no egoísta es también común a Aristófanes y a todo socialismo; y el asegurar un orden estable en el Estado es también finalidad de Platón. El problema de mantener el espíritu de iniciativa y progreso se le presenta a Aristófanes, pero no a Platón, que considera sanada radicalmente a su clase dirigente. La comunidad de las mujeres, que tiende a destruir el egoísmo familiar y a convertir a los ciudadanos en hermanos, es otro medio de socialización. Resulta notable, sin embargo, que Platón renuncie a extender estas ventajas a la clase productora, cuya característica es principalmente la concupiscencia. Hay en ello, sin duda, una cierta renuncia a su reforma moral, que requiere una base económica ni muy escasa ni excesiva. Platón se interesa sobre todo por la ciudad en su conjunto y por los gobernantes. Desde este punto de vista, el problema de la pobreza, aunque no ignorado por él, le preocupa menos que el de la riqueza excesiva.

Como puede observarse, Platón da fórmulas concretas para hacer frente a la desintegración de la sociedad, que es fuente de inmoralidad. Preconiza sentido comunitario, difundido mediante la educación —que a su vez se funda en el conocimiento del Bien—; especialización conforme a las diversas capacidades; y una socialización de la clase dirigente, con objeto de frenar los

impulsos egoístas. En las *Leyes* Platón es menos drástico, en cuanto se limita a exigir el conocimiento de la ley (salvo a los miembros del Consejo Nocturno, que deben llegar a la esencia de lo divino, de lo que la ley deriva) y no propugna el comunismo (fija lotes de tierra inalienables y, aunque prohibe el comercio a los ciudadanos, permite un aumento limitado de sus bienes): pero en sustancia su posición es la misma.

4. *Reacción y progresismo en Platón.*

Creemos haber fijado claramente los datos de la política ateniense contra los que reaccionaba Platón, apoyándose en el moralismo socrático; y, consecuentemente, los desarrollos políticos que experimentó ese moralismo en sus manos.

Frente a la política de su tiempo, oligárquica o democrática, Platón protesta exigiendo una mayor simplicidad, una base económica más débil, con objeto de evitar los excesos del individualismo. Las riquezas de los oligarcas —o su deseo de ellas— les han conducido a reyertas internas y a la desmoralización, del mismo modo que en el *Gorgias* se decía que al enriquecer la ciudad de Atenas Temístocles, Milcíades, Cimón y Pericles hicieron vagos y viciosos a los atenienses. Y, sin embargo, Platón sabe perfectamente —lo hemos visto— que también la extrema pobreza causa la guerra civil y la *hybris*. En una época en que el pueblo de Atenas se ha empobrecido y en que los problemas económicos han pasado a ser los principales, Platón parece preocupado solamente por cortar los abusos derivados del exceso de dinero. Es curioso leer, en las *Leyes* [27], la afirmación de Platón sobre los inconvenientes que tiene la proximidad de la ciudad al mar, por causa del tráfico y la riqueza, que crean hábitos de incontinencia. Propugna una economía agraria, prohibe el comercio a los ciudadanos, etc. [28]. Esta añoranza de un Estado primitivo, reflejada también (desde un cierto punto de vista) en el comunismo de bienes y mujeres y en tantas otras cosas, deja ver una vez más el pesimismo de Platón sobre la evolución histórica y su condena de la senda seguida por Atenas cuando, sobre la base de una economía más desarrollada, pudo elevar a su pueblo hasta integrarlo plenamente en la ciudad. La conclusión es inevitable: son las clases superiores y su perfeccionamiento moral lo que atraía su interés, por muy consciente que fuera de que hay que tratar al pueblo no como a un estamento sometido, sino como a una parte de la comunidad.

[27] 704 d.
[28] Barker, *ob. cit.*, p. 197 s.

La pintura de estas clases superiores reformadas es la gran aportación de Platón. El Filósofo es el verdadero Hombre y a este en general debemos aplicar nosotros todo lo que Platón dice de él. Aquí están sus innovaciones decisivas: su pasión educadora, su eliminación del egoísmo, su intento de crear un tipo humano que sienta la solidaridad y el amor por sus semejantes. Platón potencia y sistematiza el pensamiento de los primeros teóricos de la democracia. La creación sobre una base económica suficiente de un sentido de solidaridad y mutua ayuda, de un perfeccionamiento individual y político, está ya presente en ellos. Veíamos que no faltaron intentos de trasplantar esta doctrina a un sistema estatista y socializado que eliminara o redujera los elementos competitivos de la democracia. Por este mismo camino avanza Platón, aunque sea sobre todo en lo relativo a las clases superiores; pero piénsese también en la estatización de la enseñanza con destino a todas ellas (en las *Leyes)*, la igualación de la mujer y el hombre, etc. Platón ha sentado los principios en virtud de los cuales podría lograrse una elevación, incluso moral, del pueblo mediante un mejor reparto de bienes: solamente, no los aplica apenas más que a las clases superiores. Es notable que también en Esparta el ensayo de igualación y unificación se hiciera solo entre ellas. Como quiera que sea y aun con estas limitaciones, resulta claro que en Platón hay indicios de un nuevo ciclo de cultura humanista, gérmenes de un nuevo desarrollo de esta idea. Incluso considerando en bloque todo su Estado ideal, puede observarse que, en un cierto sentido, no es la suya una sociedad clasista, en cuanto los de arriba no tienen privilegios —más bien al contrario— y los de abajo dependen de aquellos solo porque este es su propio interés. De otra parte, las limitaciones impuestas en el derecho de la guerra entre griegos y aun entre griegos y bárbaros, nos recuerdan, aunque sean menos radicales, a ciertos sofistas que defendían ideas panhelénicas y otras favorables a la igualdad humana.

Todo esto nos prueba lo condicionada que está históricamente la concepción platónica y lo aventurado que es juzgarla en bloque. Pero ahora veremos todavía otros aspectos del problema de la interpretación de Platón. Los elementos progresivos o reaccionarios que este presenta respecto a la política y al pensamiento de su tiempo son menos importantes que la consideración de la nueva orientación que se deduce para todo el pensamiento filosófico de Platón de su teoría política, que es su punto de partida. Significa en efecto la rotura en definitiva con toda postura relativista; significa una restauración, bajo una forma nueva, de toda una antigua postura tradicional que integraba acción y pensamiento, razón e inspiración. De los principios de la especialización y la técnica surgen situaciones no disímiles de

la vieja política aristocrática: al menos en la práctica y contra la voluntad del maestro. Y así, por un largo rodeo, las ganancias de Platón en torno a la solidaridad humana y al organicismo del Estado, se traducen en deterioro de los valores individuales y de la libertad y en la introducción en la ciudad de la violencia, que se había querido expulsar de ella. Veamos uno tras otro todos estos extremos.

5. *El Platonismo como restauración tradicionalista.*

Adrede nos hemos abstenido de definir el Platonismo como un oligarquismo, lo que ya se ha hecho demasiadas veces; también, como una variante del Marxismo. Esto no es negar lo que con uno y con otro tiene de común. Pero hemos preferido estudiarlo por sí mismo y describir sus razones profundas, sus metas en la reconstrucción de la Sociedad. Le hemos hecho partir de Sócrates y del desengaño apasionado de toda la política de la época. Hemos insistido en su carácter de inversión de la misma, ya que busca unidad y no predominio de unos u otros, moralidad y no triunfo; no sin hacer notar la unilateralidad de la construcción, en cuanto que Platón no ve más que los factores negativos que se deducen de la autoafirmación del individuo, en contraste con el optimismo de los demócratas y la visión más amplia de los trágicos. Hemos señalado aún otras limitaciones nacidas de la propia desesperanza platónica y algunos elementos, procedentes del humanismo democrático, que, sin embargo, el maestro procura salvar y desarrollar. Una vez dicho todo esto, continúa resultando de sobra evidente que las líneas de fuerza sobre las que se mueve el Platonismo tienden a aproximarlo en ciertos respectos a concepciones tradicionales que, por otra parte, actuaban fuertemente en el mundo en el cual Platón creció y empezó a pensar. Es, pues, llegado el momento de ver lo que, bajo una nueva forma, hay en el Platonismo de pensamiento tradicional, así como aquello que le opone esencialmente a la idea liberal y el precio que ha de pagar para salvar los peligros de esta.

Si ya Sócrates, según vimos, actualizaba la tradición objetivista de los griegos, aunque rectificándola hasta el punto de ser condenado por los mismos partidarios de aquella, en Platón sucede esto en un grado mucho mayor.

En mi trabajo sobre el filósofo platónico [29] he hecho ver

[29] Citado arriba. Cf. sobre todo p. 52 ss. (sobre el modelo pitagórico, p. 57 ss.).

cómo el tipo del filósofo, esto es, el supremo ideal de humanidad, hereda un tipo humano tradicional que reúne en sí el conocimiento y la acción: es el tipo representado por los siete sabios y, dentro de ellos, más especialmente, por Solón; representado también por los aristócratas cantados por Píndaro y Teognis y que, como vimos en un capítulo inicial, son la culminación de una *areté* unitaria que incluye la capacidad de juicio, el valor y el éxito. Naturalmente, esta *areté* superior se sublima en el Platonismo —como ya en el Pitagoreísmo, antecedente y modelo suyo— al hacerse esencialmente intelectual en su raíz; Sócrates, con su reducción de la moral al conocimiento, estaba en el mismo camino.

Nótese que con esto Platón reacciona contra aquellos intelectuales jonios que tendían —así al menos aparece en la tradición doxográfica que remonta a Teofrasto— a separar el conocimiento de la acción; esto es, a convertirse en científicos puros —caso de Parménides, de Demócrito, etc.—, bien que interesados por los problemas humanos. Para Platón es obligación del filósofo que ha llegado a la contemplación del Bien volver a descender a la caverna e ilustrar a los hombres; y él mismo nos cuenta con emotivas frases, en la *Carta VII* [30], su miedo a ser calificado de «mero *logos*» y su decisión, consecuencia de él, de embarcarse en la peligrosa empresa de convertir a la filosofía al tirano Dionisio de Siracusa para lograr para sus habitantes una vida llena de felicidad. En una época en que la ciencia pura se independiza, Platón, aun sintiendo íntimamente su vocación por ella —piénsese, por ejemplo, en su imagen del filósofo ideal en el *Teeteto* [31]—, se cree en el deber de restaurar la concepción unitaria del hombre. Es la *areté* interna la que busca; y cree que solo el sabio puede alcanzarla y desarrollarla luego en los demás.

Si se piensa bien, también el político democrático representa en una primera fase este mismo ideal unitario, aunque vertido a una *areté* que no es solamente interna: piénsese, por ejemplo, en Arístides o Pericles. La unión de la sabiduría y la capacidad para la acción es considerada por este último, en su famosa Oración Fúnebre en Tucídides, como característica de toda Atenas y esencia de la democracia. Pero esto mismo presupone la previa deliberación, principio del acuerdo: el gobernante no ejerce automáticamente su poder.

Además, en la práctica pensamiento y acción pronto comenzaron a encarnarse en hombres diferentes: unos eran los que imponían sus razones en la Asamblea y otros los que ejecutaban

[30] 326 e ss.
[31] 175 d ss.

los acuerdos en el campo de batalla, por ejemplo. Los oradores no podían hacer otra cosa más que persuadir y en la misma política interna la ejecución estaba en manos de los magistrados. Platón ve en esto una pérdida de eficacia —aunque, al menos, separa la clase de los guardianes de la de los filósofos— y vuelve al gobierno directo, en que no se parte de un acuerdo en la Asamblea ni el político limita su actuación a persuadir. Hay una Ley, una Verdad, encarnada en un grupo de hombres que la enseñan e imponen a los demás y la ejecutan. Bajo la administración tecnificada de Platón late el antiguo predominio de unos hombres considerados como «mejores».

Por otra parte, la democracia hacía compatible la actuación pública y la dedicación de cada uno a sus asuntos privados. Era menos exigente en cuanto a la especialización política, digamos, exigible al ciudadano. Platón la acusa de atentar contra el principio de la especialización y hace así mayor el foso que separa a dirigentes y dirigidos: a los primeros, incluso en las *Leyes*, les está prihibido el trabajo manual; a los segundos, la actuación pública, de la que son sujetos pasivos. Se impide incluso el paso de una clase a otra (aunque no de la de los guardianes a la de los filósofos y viceversa). Así surge la paradoja de que el hombre unitario platónico, al igual que su predecesor el aristócrata de viejo cuño, es a la vez un especialista con las limitaciones propias de tal; y aunque Platón vea estas limitaciones como ventajas, surge la contrapartida de que ese tipo humano exige como complemento la existencia de una clase mucho más imperfecta humanamente y políticamente pasiva, la clase productora. El benevolente despotismo de los filósofos conocedores de la verdad, comparado tantas veces con el de la Idea respecto a la realidad que vanamente la imita, tiende a humanizar a todos los hombres del Estado; ¡y, sin embargo, se ejerce sobre hombres *a priori* declarados incapaces de esa humanización!

Enemigo de la lucha de clases y de la existencia de grupos privilegiados, Platón no halla forma de establecer un orden, una concordia y una política científica y benevolente sin renunciar en la práctica a incorporar efectivamente a su nuevo ideal a toda la población [32]. Su desconfianza en el hombre le hace difundir la verdad a través del estrecho conducto de una clase —de un solo individuo en el *Político*—, en vez de crearla en la discusión pública, con intervención de todos. Bajo una nueva forma resurge la idea de una clase superior, conductora de las demás;

[32] Pese a la interpretación de Wild, *Plato's Theory of Man*, Cambridge, 1946, que mira a las intenciones de la política platónica y no a sus consecuencias.

en el *Político*, la de la Monarquía. Pierde, por supuesto, todo el lastre agonal y egoísta; pero no por ello deja de ser una aristocracia. De igual modo, el propio grupo de los platónicos se organiza conforme al modelo de las *heterías* o clubs aristocráticos, de los que toma los banquetes en común —tan importantes en las *Leyes*—, la relación fraternal o erótica entre los miembros, la conciencia de ser un círculo aparte destinado a influir fuera de él. Platón ha hecho culminar el ensayo pitagórico de fundar sobre estas bases una filosofía unitaria de la existencia [33].

La unión de Ciencia y Acción, que restaura Platón, es ya en él una unión difícil que se quiebra aún en vida del maestro: la última Academia, tras el fracaso de Sicilia, es fundamentalmente una institución dedicada al cultivo de la Ciencia. Tras Platón, Aristóteles da ya de lado todo intento de actuar directamente sobre la realidad política. Y la Política posterior se teñirá más o menos, según las ocasiones, de platonismo y moralismo, pero será una provincia independiente. La reducción de todo el ideal de la vida humana al dominio de la razón sobre las pasiones y apetitos, considerados como malos en unión con todo lo relativo al cuerpo, no podía prosperar. La restauración platónica es, pues, pasajera y, descontado el fracasado intento de Sicilia, quedó en pura teoría.

Pero la restauración platónica del hombre unitario tiene un segundo aspecto que debe ocuparnos todavía. El racionalismo socrático no carecía de elementos religiosos: el platónico los incorpora claramente. Conocimiento racional y conocimiento inspirado aparecen el uno junto al otro no solo en poetas como Homero y Hesíodo, según sus propias afirmaciones, sino también en pensadores como Parménides, Empédocles, Pitágoras, etcétera, que, por lo demás, aunque se presentan a sí mismos como portadores de una revelación posterior, son en realidad los iniciadores de un nuevo análisis racional de la realidad. En último término, hallamos una larga evolución a partir de la antigua unidad del chamán, sabio, mago y rey de las religiones primitivas hacia estadios cada vez más racionales. En la Sofística del siglo v y en Demócrito hallamos la culminación del proceso de secularización de la ciencia. Pues bien, en Sócrates y Platón, con todo su absorbente racionalismo, se vuelve a la restauración de la unidad de todo conocimiento. Si el alma-razón conoce la realidad más alta mejor que los sentidos, ello es por su emparentamiento con el mundo de las Ideas y de lo divino. Pero, sobre todo, la culminación del conocimiento después de la ascensión dialéctica tiene lugar, en la *República* y en la *Carta* VII, por un deslumbramiento, una luz que desciende sobre

[33] Cf. *El héroe trágico...*, p. 57 ss.

el hombre. Ese objeto último del conocimiento, la Idea del Bien, está «al otro lado de la Esencia» y tiene caracteres activos, propios del Dios de la experiencia religiosa [34].

En Platón existe un elemento místico que se ensambla en el elemento racional. Ensamblaje un tanto inconsistente dado que, como se ha hecho notar, el final de la ascensión dialéctica, que culmina en la iluminación, nos aproxima a la unidad —el Bien, la Belleza, el Uno, el Viviente Inteligible, según los diálogos—, mientras que la dialéctica descendente o dierética arranca siempre de una pluralidad: los cinco géneros del *Sofista,* las cuatro especies del *Filebo,* los esquemas geométricos o aritméticos del *Timeo.* Ensamblaje difícil también porque el objeto último del conocimiento, con sus rasgos divinos, solo vagamente y por metáforas se deja definir, y, por otra parte, el filósofo permanece aparte de él sin llegarse a una *unio mystica;* igual de difícil y precaria es la unión de dialéctica y mito, por más que este no haga más que conducir más allá de la primera, aunque dentro ya de una esfera problemática. Ensamblaje poco duradero, finalmente; la restauración platónica no pasa a sus sucesores, que son científicos puros los unos y místicos los otros —los neoplatónicos.

El hecho es que la búsqueda de la unidad y lo absoluto que caracteriza el platonismo no se satisface por la sola vía racional. En definitiva, la dialéctica platónica no lleva muy lejos y es más bien un procedimiento para exponer convicciones de origen mucho más profundo. Como ha dicho muy bien Schaerer [35], la esencia del platonismo es supradiscursiva. La virtud que Platón, después de Sócrates, ha querido fundar racionalmente resulta que en realidad tiene un fundamento divino y que solo por vía de iluminación se accede a su conocimiento perfecto. Los filósofos de la *República* no hacen más que tratar de conformar a los hombres de acuerdo con la Idea del Bien, mientras que en las *Leyes* Dios es el verdadero fundador de la ciudad y su imitación, la regla suprema. Con esto regresamos al principio: no de otro modo es Zeus en Solón y Esquilo el sustentador de los valores morales. Solo que Platón no tiene su optimismo sobre el triunfo, por así decirlo, histórico de esos valores ni su visión de que a veces pueden atravesar una etapa de conflicto. Son los filósofos o el Monarca la vía por la cual la divinidad difunde la virtud sobre la Tierra. La autoridad de los mismos y su poder quedan así reforzados: el teocratismo platónico impone la Verdad por medio de aquellos en quienes esta, al fin aprehendida, se encarna. Ciencia, Fe y Poder van unidos como

[34] Cf. *El héroe trágico...*, p. 70; «La interpretación...», p. 267.
[35] *La question platonicienne,* Neuchâtel, 1938, p. 247.

en la aurora de los tiempos o como, en ciertos momentos, durante la Edad Cristiana. Y no falta la sanción divina a los incumplidores de la Ley; solo que, en vez de realizarse solamente sobre la Tierra, en la misma generación o en otra venidera —como creían Solón y Esquilo—, ahora tiene lugar también, por influencia órfica, en el mundo de ultratumba.

El sabio platónico, en su lucha para evitar los excesos del egoísmo, no ha tenido más remedio que concentrar en sí todos los triunfos: las seguridades de la Religión y las facilidades del Poder. Ha tenido que aislarse del resto de los hombres y renunciar así, pese a todo, a una mejora radical del hombre en general. En suma: al servicio de una nueva moralidad ha reconstruido el sistema social y político de épocas prerracionales en que las normas de conducta emanaban de los dioses o de la tradición. Y al eliminar los apetitos egoístas ha construido un orden, pero al precio de eliminar junto con ellos los impulsos espontáneos del progreso moral y material. Ahora los filósofos tienen que hacerlo todo, operando sobre carne inerte. No es pequeña su obra: pero es unilateral y tan sometida a revisión y crítica como la de sus rivales.

6. *Las consecuencias del platonismo.*

Platón ha querido superar el peligro derivado del libre juego de las apetencias individuales y de clase, del cual, según él, solo disolución y lucha interna se deriva. En su pintura de la clase de los filósofos ha dejado constancia de su voluntad de reforma, de su búsqueda de un tipo humano caracterizado por la *sophrosyne*, el sentido de solidaridad, la falta de egoísmo, el cultivo del espíritu con vistas al perfeccionamiento de toda la ciudad. Es esto lo valioso del ideal platónico, lo que de él ha influido en el mundo; hemos visto que lo propio de Platón es el sistematismo con que lleva adelante su programa que, por lo demás, no es absolutamente original.

También hemos visto el precio que paga Platón a cambio de la estabilidad perfecta que así confiere a su Estado. El, cuyo objetivo es el Estado sin clases, crea uno con clases bien diferenciadas, dotadas de una naturaleza aparte. La justicia en el alma es la subordinación de lo afectivo y concupiscente a la parte racional; la justicia en la ciudad es la estricta jerarquización de las clases según su naturaleza. Resulta que en un momento el hombre es considerado como una unidad y como un fin en sí, según pensaba Sócrates; y en otro solo como una parte y como un medio para la realización del orden de la justicia en la

totalidad de la ciudad. Hay excesiva separación entre los hombres, colocados en tres niveles diferentes, como hay demasiada unificación entre los de cada clase, que deben responder a unas exigencias idénticas [36]: es el principio de la especialización y el gobierno «técnico» el que ha llevado a esto, conclusión que constituye una contradicción de Platón consigo mismo desde el momento en que define al ciudadano como si no fuera simplemente un hombre.

Platón, como Sócrates, siempre ha mantenido que la felicidad es el resultado de la práctica de la virtud; en las *Leyes* llega a decir que la vida justa es placentera, pues nadie sería justo en otro caso [37]. Pues bien, resulta curioso comparar con esta doctrina pasajes como el del comienzo del libro IV de la *República* [38], en que Adimanto objeta que la vida de los guardianes no puede ser feliz y el Sócrates platónico contesta que «no fundamos una ciudad para que una clase sea especialmente feliz, sino para que lo sea lo más posible la totalidad». O piénsese en los filósofos, que tienen que sacrificar su vocación teorética para ayudar al resto de la ciudad, lo que Platón, metafóricamente, compara con la actitud del hombre que, resguardado de la tormenta por un muro, lo abandona, o con la del que baja a la caverna de la ilusión después de haber contemplado la luz del Sol. Por otra parte, tanto el filósofo como el guardián carecen de autonomía individual, no hacen más que seguir una verdad abstracta y están absolutamente socializados.

Esto las clases superiores. Pero peor es la situación del hombre común, cuya obligación es la de la sola *sophrosyne* u obediencia a los que saben más que él, y que no está resguardado como estos contra los peligros de la pobreza y la riqueza [39].

Platón ha eliminado del juego político todas las apetencias espontáneas del individuo que no sean pura moralidad y ha condenado toda búsqueda de ventajas materiales, pese a que no es ciego respecto a la relación que existe entre base material y conducta moral. En vez de ello ha implantado en su Estado el dominio de una Verdad absoluta, de fundamento religioso en último término, que actúa a través de los filósofos o el monarca o las leyes y a la que se debe obediencia incondicionada. Obediencia a una Verdad dada como previa en vez de creación progresiva de una verdad operativa con intervención de toda la población: esa es su solución.

36 Cf. Barker, *ob. cit.*, p. 113 ss.
37 *Leg.*, 663 b.
38 *Resp.*, 419 a ss.
39 Sin embargo, en las *Leyes*, aunque hay cuatro clases de ciudadanos según su fortuna, existe un límite mínimo de bienes que ha de alcanzar todo ciudadano (745 a).

Platón no ha visto que el libre juego de la Sociedad, que degeneró en caos en sus días, es también creador de nuevos valores y causa de elevación moral. Esos nuevos valores prefiere él infundirlos por vía de enseñanza a toda la ciudad. Pero es inevitable que a la libertad le sustituya con ello la compulsión externa y que a ella se adhiera un cierto desprecio por los súbditos. No solo se renuncia a todas las fuerzas represadas en el individuo —sea cual sea la clase a que pertenece— al tiempo que se abomina de sus instintos egoístas. La paz y la moralidad, en definitiva, solo se conquistan por la fuerza: por esa fuerza que previamente se ha declarado proscrita de la ciudad.

La implantación como obligatoria de una doctrina tenida como verdadera ha llevado siempre en la Historia a la violencia y, en definitiva, a la teoría de que el fin justifica los medios: ni más ni menos, la teoría de los inmoralistas como Calicles. El camino de la moralidad forzada pasa por la inmoralidad. Platón no escapó a este planteamiento. Para decirlo con Pascal: «L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête.» No solo propugnó Platón en las *Leyes* una especie de Inquisición que condena incluso a muerte a los ateos —que arruinan el principio del Estado teocrático—, sino que defendió la doctrina del engaño justo. Para dar más autoridad a los gobernantes se contará un engaño necesario, que los dioses pusieron un metal diferente en el alma de cada clase [40]. Para que del acoplamiento de los guardianes nazca una raza fuerte, en el sorteo con arreglo al cual se efectúa se harán determinadas mixtificaciones [41]. En las *Leyes*, la elección del Senado, que corresponde al pueblo (mejor dicho, a los miembros acomodados de este), se realiza mediante una reglamentación que, obligando a votar a una parte de los ciudadanos y dejando en libertad de hacerlo o no a otros, tiende a lograr un predominio, entre los elegidos, de determinados ciudadanos.

Este Estado platónico no carece tampoco de su censura [42], de la que el caso más conocido es la expulsión de los poetas, ni de sus delatores [43], ni de su propaganda, descrita en las *Leyes*. Es conocido el aborrecimiento de Platón por todos los elementos extradialécticos de la retórica de su tiempo, al servicio, según él, de los intereses de clases o individuos: el *Gorgias* es un buen testimonio de ello. Todavía en la *República* la educación del filósofo consiste solo en Matemáticas y Dialéctica; evidentemente, una vez conocido el Bien se considera fácil hacerlo aceptar por el resto de la ciudad. En las *Leyes*, sin embargo, se esboza todo

40 *Resp.*, 415 c.
41 *Resp.*, 459 e.
42 Cf. Luis Gil, *Censura en el mundo antiguo*, Madrid, 1961, p. 84 ss.
43 *Leg.*, 730 d.

un sistema de educación colectiva que se dirige a todas las capacidades del ser humano y tiende a convencerle de las excelencias del Estado platónico; nos recuerda en cierto modo el programa de una retórica filosófica en el *Fedro*. Las *Leyes* deben ser objeto de aprendizaje obligatorio, y con ellas sus prefacios explicativos. Pero ello se complementa con una educación del niño que apela a todos sus instintos, que trata de crear hábitos profundos, acude incluso a la búsqueda del placer [44]. Platón crea aquí todo un sistema educativo, ya lo hemos dicho; pero es un sistema educativo que tiende solamente a hacer aceptar una verdad y una reglamentación traída de fuera, a crear la confianza en la Ley y la obediencia a ella; no, en forma alguna, la crítica o el desarrollo de una personalidad independiente.

Es notable, por otra parte, que en las *Leyes* Platón crea una especie de Estado menos perfecto, destinado a atender las necesidades del hombre común, que solo debe atender a las leyes sin penetrar en su fundamento divino, dispone de una religión popular que le procura esparcimiento con sus fiestas (es una religión ya en cierto grado depurada, es verdad), etc. Nada se ha dejado de hacer para asegurar la viabilidad del proyecto platónico; ni siquiera esta especie de vulgarización que testimonia un cierto paternalismo acompañado de una desesperanza de poder elevar a la comunidad de los hombres más allá de un cierto límite.

La reglamentación del Estado platónico es muy severa, incluso en el detalle; pese a ser un intento de conciliación con la realidad, las *Leyes* lo dejan ver bien claramente. Aunque referidas a los soldados, pueden aplicarse a todos los ciudadanos las palabras de Platón [45] de que ninguno debe carecer de jefe, nadie debe acostumbrarse a obrar por propia iniciativa, hay que levantarse, moverse, comer, lavarse cuando es ordenado (en las *Leyes* hay una estricta reglamentación del tiempo) y, en una palabra, no obrar nunca con independencia. Refiriéndose al Estado ideal de la *República*, él mismo dice en otro pasaje [46] que en él se ha procurado eliminar todo aquello que es privado del individuo, incluso hacer común aquello que es privado por naturaleza: los ojos, oídos y manos deben ocuparse en empresas comunes y todos deben aprobar y censurar las mismas cosas, alegrarse y afligirse por lo mismo.

Son vanos y fallidos los intentos de conciliación que ensaya Platón en las *Leyes* con las apetencias profundas del individuo. Todavía puede ser una concesión que admita el placer por sí mismo —contra lo que ocurría en diálogos anteriores y siguien-

44 Cf. K. Hillebrandt, *Platon*, Berlín, 1959, p. 321 ss.
45 *Leg.*, 942 a ss.
46 *Leg.*, 739 c.

do las huellas del *Filebo*— con tal de que no choque con las exigencias de la ciudad [47]. Pero no lo son los intentos de liberalización de las *Leyes*, diálogo en que Platón cree poder conciliar el principio del orden, que se encarna en la monarquía, con el de la libertad, propio de la democracia [48]; el nuevo Estado ideal tendría una constitución mixta, comparable con la de Esparta.

La liberalización que aquí ensaya Platón es buen testimonio de que él mismo sentía que en este respecto había una deficiencia en su Estado ideal de la *República;* pero esta deficiencia era una consecuencia lógica del sistema y como el sistema continuaba siendo el mismo en lo esencial, la liberalización de las *Leyes* es ilusoria. Las elecciones para el Senado ya hemos visto que estaban falseadas por el procedimiento; por otra parte falta el control sobre los magistrados y las leyes mismas, que solo el Consejo Nocturno (formado por los Guardianes de la Ley más ancianos) puede modificar en medida mínima. En definitiva, el Estado de las *Leyes* depende, como el de la *República,* de una clase superior —su nombre es ahora el de Guardianes de la Ley— que concentra en sí la mayor parte del poder [49]. La elección del Senado y de algunos magistrados no tiene otro objeto que evitar la malevolencia del pueblo que, sometido a la tiranía, se desgaja espiritualmente de la ciudad; pero se hace de modo que coincida con lo conveniente para la misma ciudad. Dicho de otro modo: se hace sin que haya posibilidad de modificar en nada esencial la constitución vigente. En el Estado de las *Leyes* sigue habiendo una estricta normación en lo económico, lo musical, lo legal y lo religioso, que se considera anclada en la Verdad absoluta; nadie es libre de modificar nada de esto, ni siquiera los Guardianes de la Ley, que son verdaderos esclavos de ella. El propio texto del diálogo de Platón debe ser enseñado en las escuelas para que su doctrina pueda formar a los futuros ciudadanos.

7. *Conclusión sobre la política platónica.*

Hemos visto cómo todo el pensamiento humano y político de los griegos parte de un estadio en que existe una normación estricta, caracterizada por tener un fundamento religioso y traducirse en una sociedad de clases. La evolución que culmina en la democracia ateniense significó una liberación progresiva de las normas tradicionales, un planteamiento de la Etica y Política

[47] Sobre el placer en las *Leyes*, cf. Görgemann, *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi*, Munich, 1960, p. 165 ss. Cf. *Leg.*, 693 d ss

[48] Cf. *Leg.*, 693 d ss.

[49] Cf. Barker, *ob. cit.*, p. 199 ss.

a un nivel puramente humano y una tendencia igualitaria. Así se llegó, al mismo tiempo, a un descubrimiento del individuo en sus más contradictorios aspectos: voluntad de dominio, desprendimiento humanitario, moralidad autónoma.

Esta liberación de las normas se combinó con el intento de crear una nueva normación por el libre juego de las fuerzas individuales puestas al descubierto: fuerzas ambiguas, ya tendentes a encontrar un equilibrio entre sí, ya a imponerse a cualquier precio, ya a aislarse en la búsqueda del propio placer o la propia perfección. El hecho es que a lo largo de la guerra del Peloponeso prevalecieron los factores que disgregaron la Sociedad ateniense, sin que por ello dejaran de actuar todos los demás como esperanza abierta al futuro.

Sócrates y Platón invirtieron el panorama ideológico griego. Como otros tantos, vieron los peligros del individualismo y del relativismo y se dieron cuenta, de otra parte, del frecuente divorcio entre la conducta ajustada a las antiguas normas y el éxito, frente al optimismo de un Esquilo o un Pericles. Vieron las razones del inmoralismo y creyeron resolver el problema humano reduciendo al hombre a interioridad pura. Platón, sin embargo, fue más allá: quiso estatificar la moralidad, y para ello eliminó del juego político todos los factores de autoafirmación del individuo, causantes del egoísmo y de la desintegración de la Sociedad ateniense; también, en una fase anterior, de su progreso.

El resultado fue la formulación de una nueva Sociedad seguidora de valores absolutos fundados en la divinidad y escindida en clases de ciudadanos de naturaleza diferente. En suma: Platón, sin quererlo, reconstruye la Sociedad contra la que había luchado la democracia. Humanismo, relativismo y libertad habían venido juntos, y con ellos vino la lucha interna y la desintegración social; Platón creó, por reacción, una Sociedad concorde, eliminando el egoísmo, pero se encontró con que había reintroducido el dominio de una clase y el de unas normas que solo acudiendo a la divinidad podía fortificar. Parece excesivo, ciertamente, acudir a la divinidad para apoyar en definitiva un inmovilismo autoritario y formalista, por más que estuviera al servicio de una idea de reforma moral; pero, evidentemente, no halló otra solución.

El nuevo giro de la Política griega introducido por Platón no es, naturalmente, una reproducción de la fase aristocrática. Son muchos los elementos de la época humanitaria y liberal que quedaron definitivamente incorporados, incluso con ganancias, por efecto del sistematismo platónico. Pero también es más sistemática la presión ejercida sobre el individuo, por el mismo hecho del racionalismo platónico y por el miedo retrospectivo

que es el alma de su sistema. Aspectos renovadores y peligrosos al mismo tiempo tiene, por ejemplo, el intento platónico de tecnificar la Política, arrancándola del cercado de la improvisación y la pasión —y arriesgando llevarla al del autoritarismo; o el ataque estatal y comunitario de tantos problemas— con desdén a veces de las exigencias del individuo.

Platón es un avance y es también un gran retroceso. Dio un valor absoluto a una experiencia histórica, y para evitar los peligros de la afirmación del yo, escindió en dos al hombre, quedándose solo con lo interno y despreocupándose de su felicidad material. Volvió al inmovilismo de la antigua aristocracia y quiso que la Historia concluyera en él, elaborando una constitución que acabara a la vez con los factores de progreso y de disolución y creara unas condiciones materiales y estableciera una educación que la hicieran inconmovible. Demasiado pesimista respecto a las posibilidades del hombre y de la Historia, se equivocó, afortunadamente, en su optimismo respecto a esa otra posibilidad de lograr la mutilación del hombre que en definitiva pretende para lograr la estabilidad.

El intento platónico de romper el círculo vicioso formado por la tiranía y la anarquía se basó en la propuesta de una reforma del hombre: esta es la parte valiosa del platonismo. Pero la reforma fue, de un lado, demasiado radical —hemos hablado de mutilación—; de otro, renunció en la práctica, por pesimismo del maestro, a alcanzar directamente a toda la población: para los más de los hombres es pura y simplemente obediencia a una clase reputada como más sabia. Así el platonismo quedó en utopía, y además, representa una vuelta a los sistemas clasistas. Clasismo fundado en una Verdad superior que justifica incluso la violencia. El círculo vicioso quedaba así otra vez intacto.

La doctrina platónica no se llevó a la práctica, tal cual es, en ninguna parte, si se exceptúa el fracasado ensayo de Siracusa. Pero contiene abundantes elementos que son susceptibles de aplicarse a la práctica y que realmente han sido redescubiertos en unas épocas u otras. Por otra parte, toda ella —incluso su aspecto de retirada del mundo, de huida de la materia— encaja tan bien dentro del complejo de problemas de la Política griega del siglo V y de su continuación en el IV, que parecía inexcusable exponerla aquí desde este punto de vista.

Ni la posición liberal e individualista en sus diversas expresiones griegas, ni la platónica agotan los posibles intentos de solución de los problemas de la Sociedad y del individuo. Ni son definitivos sus fracasos, aunque estén siempre presentes sus dificultades. Pero son ejemplares en tantos respectos que pueden todavía hoy darnos alguna luz sobre las esperanzas y peligros del futuro. Su ejemplaridad es todavía más acusada por ese

radicalismo tan griego que hace que la Sociedad del Estado platónico se rija solamente por un principio impuesto desde fuera, mientras que en concepciones opuestas el principio de la autodeterminación de la ciudad se aplica a rajatabla y sin atenuantes. Solo en Esquilo, y en cierto modo en los primeros sofistas, hallamos un cierto equilibrio entre autodeterminación y atención a principios fijos. Luego la escisión entre las dos concepciones fue radical y absoluta. Tal vez a ello pueda atribuirse el que estuvieran llamadas al fracaso en sus aplicaciones prácticas; pero sus ventajas y limitaciones quedan así más al descubierto.

8. *El conocimiento del hombre y la Ciencia.*

Hemos visto una y otra vez a lo largo de este libro que, en Grecia más que en ninguna parte, una determinada concepción política se corresponde siempre a una determinada concepción del hombre y del mundo y a una teoría del conocimiento. Aunque nada más sea para mantener el paralelismo con nuestro capítulo VIII de la parte II, en que estudiamos la repercusión de la ideología sofística en el conocimiento del hombre y en la Ciencia, digamos aquí algo sobre el influjo del platonismo en estos mismos terrenos.

Con Platón triunfa en Grecia —y en el resto del mundo durante largos siglos— una filosofía esencialista y racionalista que ve en la razón el órgano supremo del conocimiento y se aplica a descubrir estructuras ideales o conceptuales que son el objeto de la verdadera Ciencia. En realidad hay dos filosofías griegas: la que hemos llamado parmenídea, continuada por Platón, Aristóteles y los estoicos, que es a la que nos estamos refiriendo (y hemos visto que la de Heráclito tiene puntos de contacto fundamentales con ella), y la constituida por los sofistas, Demócrito y los epicúreos, de base sensualista y relativista. Esta segunda corriente nos es hoy mal conocida debido al triunfo de la primera; precisamente en el presente libro nos hemos dedicado a redescubrir su importancia en el campo de lo humano. Su última derivación, el Epicureísmo, está empobrecida, pues solo atiende al hombre individual; se despreocupa de la Política y, en cuanto a la idea del mundo, vive de reliquias del pasado.

Para la corriente parmenídea o esencialista el hombre es fundamentalmente un ser racional; es decir, no se ignora los elementos no racionales del hombre, pero se los desvaloriza y combate, salvo cuando, en algún momento (en el mito del *Fedro*, en la colaboración de guardianes y filósofos en la *República*, en la

apelación al placer para hacer más fácil la enseñanza en las *Leyes)*, Platón espera ponerlos al servicio de la razón. Vimos que el análisis platónico del alma humana no era distinto del de Tucídides, salvo en cuanto que este estudia simplemente su comportamiento, que trata de indicar cómo puede ser guiado sin renunciar por ello a ningún elemento, mientras que el fundador de la Academia intenta, en definitiva, una eliminación o sometimiento de todo lo que no es racional. Frente a la riqueza de la idea del hombre en pensadores como Eurípides, salidos de la ideología sofística, no cabe duda de que Platón, que expulsa a los poetas precisamente porque revelan esas profundidades del alma humana, significa un empobrecimiento. Cuando, dentro de la línea filosófica que arranca de Platón, se hace por Teofrasto un estudio psicológico profundo de los tipos humanos, es solamente para señalar sus defectos: ello es significativo. La tiranía del tipo ideal es aquí tan patente como en todos los demás casos. Si hay todavía alguna profundización en el conocimiento del hombre en época posterior —erótica helenística y romana, Lucrecio y Virgilio—, ello sucede ya sin conexión con la filosofía esencialista; a veces, en conexión con la epicúrea. Piénsese sobre todo en el terrible esquematismo de la concepción estoica del hombre, en cuya acción y sufrimiento hay tanto de «indiferente» y cuyas acciones «malas» lo son igualmente sea cualquiera la gravedad de la culpa.

Pero volvamos a Platón y con él a Sócrates, que es su raíz. El famoso principio de que nadie hace el mal a sabiendas, o sea que conocimiento equivale a acción, es la más radical formulación de esa incompleta definición del hombre que estamos criticando. Cuando Platón, en las *Leyes*, vacila sobre el principio en cuestión y llega a la transacción de que la acción motivada por la pasión debe calificarse de involuntaria [50], en el fondo hace cualquier cosa menos rectificar. Otra consecuencia es la absoluta separación de alma y cuerpo, con la condena de este y la predicación de un ascetismo ajeno al mundo, tal como acontece en el Platonismo. Todo moralismo tiende a la división tajante del bien y el mal; del «todo es lícito» de los inmoralistas se pasa a una clasificación sumaria de las acciones que oculta la complejidad de los factores que actúan en el alma humana. A veces, y esto es lo que ocurre en el Platonismo, la huida del pecado se traduce en una limitación antinatural del hombre. No es, pues, extraño que Eurípides no tenga continuadores en el siglo IV.

Y con esto pasamos a hablar, brevemente, de la Ciencia. Al pensamiento sofístico y democríteo correspondía una teoría del

[50] Cf. Görgemann, *ob. cit.*, p. 164.

conocimiento sensualista; al de Platón, una idealista. Hoy día se acepta universalmente que el punto de arranque del pensamiento de Platón es la Política y la reforma del hombre en general; la teoría de las ideas nace en el terreno ético-político y está destinada a suministrar un punto seguro en la investigación de este. El filósofo investiga las ideas para, mediante su conocimiento, poder actuar sobre la práctica. A un mundo ético y político que busca últimas definiciones, normas firmes e inmutables de conducta, debe por fuerza corresponder una realidad ideal no sometida a cambios y un arma de conocimiento —la razón— que la aprehenda sin vacilaciones. Así, la creencia de que existen una conducta modélica y un Estado ideal es solidaria con la concepción de un Ser estructurado para siempre en una constelación de Ideas, modelo inasequible de las cosas de aquí abajo y accesible solamente a nuestra razón. Cuando, tras Platón, las ideas se sustituyen por conceptos, sigue en el fondo intacta la convicción de que existe un fundamento de la realidad previo a ella y accesible solo a la razón.

Consecuentemente, la Ciencia platónica y toda la Ciencia esencialista tiene por objeto establecer definiciones y sistemas de relaciones, principalmente por el método de la clasificación: busca lo general y trata de descubrir estructuras más puras que la realidad. Igual que las ciencias iniciadas por los sofistas, las iniciadas o continuadas por Platón tienen su origen en la especulación ético-política (así la Teoría del Conocimiento y la Dialéctica) o son consideradas auxiliares de esta (así la Matemática, la Música); luego, ciertamente, algunas Ciencias son cultivadas ya por sí mismas, bien por Platón, bien por sus seguidores. Se trata de Ciencias de tipo parmenídeo. Precisamente hemos visto que la sofística, pese a sus diferentes principios en el plano de la Teoría del Conocimiento y en el de la Política, en el plano de las Ciencias se alejó poco de la concepción parmenídea, con algunas excepciones. Ello se debe al racionalismo sofístico que, pese a todo, halla en la razón del criterio último del conocimiento. En Platón ello sucede, como es lógico, en mayor medida.

La confusión de Ser y Pensamiento, de mundo humano y mundo natural, pesa de una manera especialmente fuerte en las ciencias de tradición platónica y aristotélica. Por ejemplo, la concepción protagórica de la Gramática es continuada; las categorías del lenguaje y del pensamiento son las mismas para Aristóteles y luego para los estoicos. La Gramática es el modelo de la lengua, su definición al tiempo y su ideal; es la norma de lo correcto, junto a la cual se admiten únicamente ciertas excepciones. Al lado de esa imagen ideal de la lengua sólo se admite la existencia de formas corruptas o incorrectas: la idea de una evolución de la lengua no se concibe. De un modo pa-

ralelo, la Lógica se articula en conceptos y leyes considerados como fijos e inmutables, previos a todo análisis de la realidad y verdadera arma para estudiar esta. En la teoría política, lo característico de esta corriente es el establecimiento de constituciones ideales, que a veces tienen junto a sí formas inferiores o corruptas; así ya en el *Político* y luego en Aristóteles. La misma constitución mixta de las *Leyes*, sobre la que se teoriza luego en época helenística, es una constitución ideal. La abertura de la Historia, admitida en cierto grado por los sofistas, no es aquí aceptada; junto a la constitución ideal no hay más que decadencia o formas imperfectas. La teoría literaria se nos da desde Aristóteles sobre la base de ideas semejantes: por ejemplo, hay una verdadera naturaleza de la Tragedia, que estaba en potencia desde el comienzo y que cuando es alcanzada, permanece ya inalterada. Por ello los aristotélicos y los alejandrinos que les continúan no fundaron ninguna verdadera Historia, ni una Historia de la Literatura o la Filosofía. Se limitaron a recoger y ordenar materiales, a establecer tipos, géneros y sistemas y a ligarlos por conexiones formales y necesarias.

La presunción de que toda realidad, incluso la humana, es racional, la tendencia a buscar esencias y estructuras «verdaderas», la concepción del movimiento, bien como corrupción, bien como causa final, han creado toda una idea de la Ciencia que suprimió para largos siglos los gérmenes fecundos que dormían en las concepciones de Demócrito y los sofistas. Es imposible entender nada del mundo de lo humano si se racionaliza totalmente y se niega en definitiva la libertad. Es curioso que la tendencia a buscar leyes absolutas y definiciones exhaustivas no se haya extinguido del todo dentro del campo de las Ciencias humanas, tales como la Lingüística y la Historia en general. Por más que el historicismo haya cometido excesos innegables y que ya estemos un tanto de vuelta de él, no puede ponerse en duda que el platonismo supuso un corte radical en la evolución de la cultura humana y una limitación de las posibilidades de la Ciencia griega.

Esta limitación fue menor, y ello es bien lógico, en lo que se refiere a las Ciencias no humanas. Las Matemáticas, que relacionan objetos ideales conforme a principios fijos, fueron la verdadera Ciencia griega, y con ellas otras de fundamento matemático, como la Astronomía. Las llamadas Ciencias Naturales se desarrollaron también ampliamente a partir de Aristóteles sobre la base del método de fijar géneros y especies, de ordenar y clasificar. Se cultivaron también hasta cierto punto Ciencias de Leyes, de fundamento heraclíteo [51]: así la Biología y la Mecánica. En

[51] Cf. *supra*, p. 484, y «Ciencia griega y Ciencia moderna», p. 373 ss.

ellas, sin embargo, el cambio no es estudiado por sí mismo tanto como en subordinación a un sistema inicial o final del que se parte o al que se tiende.

Así, la inversión del pensamiento que representa el platonismo no tiene solo consecuencias políticas. Como en todos los demás casos, la ideología política está ligada íntimamente a todo un sistema de pensamiento. Una y otro, aparte de contener elementos que son siempre salvables, sirvieron para dar claridad a la mente humana durante mucho tiempo, evitando la disolución relativista o la confusión precientífica; pero a costa, evidentemente, de una privación de libertad y una limitación de posibilidades.

EPILOGO

Historia griega e historia del mundo

I. Mirada restrospectiva. Originalidad del hecho griego.

Al concluir este libro parece oportuno echar una mirada hacia atrás, tratando de ver las consecuencias que de él pueden deducirse para contestar a la pregunta con que se abría: la referente a la validez actual de la Historia griega. Efectivamente, el estudio de la Ilustración griega y de su expresión política, la democracia, nos ha llevado a penetrar en el centro mismo de la Historia de Grecia. Este es para nosotros un despliegue caracterizado por la actuación de las fuerzas racionales, que culmina, en lo político, en la democracia de Atenas, aunque tenga consecuencias importantes posteriores a esta. Estamos, pues, en condiciones de tratar de captar qué es lo que en este despliegue puede tener un valor general que encuentre un paralelismo en época moderna y sea en cierto modo paradigma de nuestra Historia actual. Para ello debemos insistir antes que nada en la originalidad del hecho griego, presentándolo en una perspectiva lo más amplia posible.

Los estudios de Filosofía de la Historia desde San Agustín hasta Hegel se basaban en la idea de una Historia general de la Humanidad, que caminaba hacia adelante siguiendo el camino marcado por la Providencia en unos casos, o bien, en otros, realizando una búsqueda indefinida del progreso o un despliegue dialéctico interno. Esta idea fundamental es proseguida hoy por varias concepciones, entre ellas la marxista. Pero, de otra parte, el espíritu histórico del siglo pasado y del nuestro observó que la Historia no es un todo continuo, sino que presenta regresiones, repeticiones y, en suma, unidades parciales dotadas de unidad interna. A partir de esta base Spengler creyó que la verdadera unidad histórica es lo que llamamos una cultura y tendió a colocarlas a todas en plano de igualdad. Cada cultura es con-

cebida por él como una entidad biológica que sigue unas etapas predeterminadas; todo influjo de una sobre otra constituye una adulteración, un verdadero crimen de lesa Historia.

Son múltiples las críticas que se han hecho de esta teoría que, al destacar conjuntos coherentes dentro de la Historia, pierde de vista su continuidad; que descarta el factor esencial de la evolución histórica, a saber, los fenómenos de irradiación y difusión cultural, sustituyéndolos por un eterno volver a empezar; y que, finalmente, introduce un biologismo y un mecanicismo que va contra el trasfondo más irreemplazable de lo histórico, que es la libertad. Con todo, las especulaciones que han sucedido a las de Spengler se han apoyado con frecuencia en el principio de la equivalencia de las culturas, aunque tratando de hacerlo compatible con las exigencias de hechos como la continuidad y la abertura de la Historia. Esto es lo que ocurre en Toynbee, por ejemplo. El gran historiador inglés ha prescindido del pensamiento ahistórico de que una cultura tiene un decurso absolutamente regular y previsible; admite que pueda llegarse a una que logre su objetivo de alcanzar una civilización satisfactoria para la mayoría y, por tanto, no esté condenada a declinar; explica en forma sagaz y profunda el nacimiento de una cultura a partir de otra. Y, sin embargo, hay que reconocer que en el fondo subsisten aún elementos no imprescindibles de la construcción spengleriana. El nacimiento de todas las culturas se describe en forma paralela como un fenómeno de reacción ante un obstáculo interno o externo; su muerte —salvo el caso hipotético de una cultura coronada por el éxito— como resultado de un cisma entre la minoría directora y su proletariado. Pero, sobre todo, no se encuentra para Toynbee ninguna característica esencial que separe a unas de otras; son experimentos históricos diversos y en lo esencial paralelos, de los que se estudia más que nada el comienzo y el fin, más algunos fenómenos comunes. Hay, por supuesto, un cierto progreso en las últimas fases culturales de Europa, influenciadas unas por otras, pero, repito, ninguna diferencia esencial respecto a las precedentes o paralelas de otros lugares del globo.

Todo esto está traído aquí a colación a propósito de la valoración del papel de la cultura griega en la Historia del mundo. Para las concepciones tradicionales, la cultura griega representa un verdadero giro en la Historia, el descubrimiento de una nueva humanidad. El agudo sentido histórico del hombre moderno, junto con nuestro superior conocimiento de la Historia, ha puesto de relieve muchas veces lo que en esa idolización había de exclusivismo. Pero nuestro relativismo, junto con las ondas pasionales producidas por la proclamación del autogobierno en casi todos los rincones de la Tierra, amenaza por invertir radical-

mente la situación y llevarnos a un igualitarismo no menos erróneo. Es decir, a atribuir más importancia a los rasgos comunes o similares que a los diferenciales. Se habla ya de un humanismo oriental o árabe equiparable en absoluto al occidental. Pues bien, es el carácter diferencial del hecho griego el que quisiéramos subrayar aquí, así como su importancia decisiva para toda la evolución histórica posterior. Son estos dos rasgos, entiéndase bien, y no una superioridad absoluta en todos los terrenos, los que pretendemos reflejar aquí. Tesis, por supuesto, nada original, pero que conviene precisar dentro de la problemática de la teoría de las culturas.

La tendencia igualitaria que en forma más o menos abierta se ha difundido en los últimos tiempos halla también su reflejo en el nuevo sistema de Jaspers, que va a servir de punto de partida a la discusión ulterior. Jaspers ha vuelto a la idea de considerar la Historia como un todo continuo, con lo cual rompe con los elementos utilizables de las concepciones de raíz historicista y se arriesga a caer en el esquematismo en línea recta que las precedió; en cambio supera, al menos a primera vista, el igualitarismo que criticamos. Pero aquí viene lo interesante. Para Jaspers habría en el curso de la Historia dos inflexiones radicales, que crean períodos de signo diferente: la más reciente, la revolución industrial del siglo pasado; la otra, el llamado tiempo-eje, que corre a lo largo de los años 800 al 200 a. C. y en el cual una serie de pueblos habrían logrado una nueva conciencia de lo espiritual y de la libertad y dignidad humanas. Los grandes filósofos griegos, los profetas judíos, Zoroastro, Buda, Confucio y Lao-Tse serían los heraldos de esta nueva edad histórica.

Son muchas las objeciones que pueden hacerse a esta última teoría, que presenta ya a primera vista un aspecto muy extraño: coincidencia misteriosa e inexplicable entre una serie de pueblos aislados. Pero, aparte de esto, es imposible hallar un paralelo satisfactorio entre los diversos elementos religiosos del judaísmo, budismo, zoroastrismo y taoísmo, que proclaman una sumisión del hombre a la divinidad —a veces, su aniquilamiento en esta—, y la autonomía racional del individuo descubierta por los griegos. No se trata, insisto, de una superioridad del hecho griego en todos los aspectos, ni siquiera de una originalidad de todos ellos: el moralismo de algunas de estas religiones apunta a Esquilo y Platón, la mentalidad panteísta de la India y la China no carece de paralelos en Grecia y algunos al menos de los temas de los profetas hebreos nos son recordados por los trágicos griegos. Lo esencial es que ese elemento decisivo para toda la humanidad posterior que es el individuo aislado que crea una sociedad autónoma, apoyado en su sola razón y no en una fe o una creencia o norma tradicional, se da en Grecia en

un grado mucho mayor. Zoroastro abomina de los ídolos y cree en un dios bueno, Ahura Mazda; pero proclama esta nueva creencia como una revolución y exige fe, no comprensión. Lao-Tse no sale de un vago panteísmo primigenio. Buda descubre de repente la vanidad de la existencia y predica el aniquilamiento personal. Y ¿quién confundiría a los profetas hebreos con los filósofos griegos? Paralelamente, las sociedades orientales viven sometidas a estructuras y poderes admitidos sin más. Lo mismo ocurre, incluso, fuera del llamado tiempo-eje, por ejemplo, en el mahometismo. El moralismo es ciertamente una elevación, pero puede proceder de una intuición religiosa que rechaza el egoísmo del ideal heroico y terreno de una época anterior. En Grecia, repito, hay paralelos más o menos exactos de ese moralismo de base religiosa y, también, del panteísmo y las religiones de salvación. Pero existe, además, un elemento nuevo que es erróneo no aislar.

Esto ha sido bien visto por Schachermeyr en un trabajo importante, su «Versuch einer Theorie zur griechischen Geschichte», que forma un apéndice de su *Griechische Geschichte.* Para Schachermeyr, las culturas orientales han alcanzado un estado de *Verhaltenheit,* es decir, de civilización relativamente estática o inmóvil, en la que existe un encuadramiento rígido dentro de un sistema tradicional de normas o creencias. Cuando se crea una nueva religión —añadiríamos nosotros—, no por ello reacciona psicológicamente de otro modo el individuo, que prácticamente no existe todavía. Es un mundo de servidores —de los dioses, los reyes, las normas— en el que se acepta como natural y evidente el orden establecido. Se trata, en suma, de ejemplos de las que Toynbee llamó civilizaciones detenidas; pues, indudablemente, se trata de civilizaciones de un nivel incomparablemente superior al de los pueblos primitivos.

La esencia íntima de estas civilizaciones es caracterizada por Scharchermeyr con la palabra *Bindung,* «atadura»: todo está reglado y no existe conciencia del carácter no absolutamente natural y necesario de esa regulación. Pues bien, para Schachermeyr la novedad que ofrece la civilización grecorromana es que inicia una acción de «desatar» *(entbinden)* gracias a una nueva dinámica que rompe una a una las antiguas «ataduras». Schachermeyr no explica en qué consiste esa dinámica que, evidentemente, no es otra cosa que la fuerza de la razón crítica que ahora por primera vez entra en la Historia a velas desplegadas. Se crean la autonomía del individuo, el autogobierno de la ciudad, la filosofía y la ciencia. Y también el individualismo desenfrenado y el relativismo. Schachermeyr traza un paralelo entre los diferentes estadios de la civilización grecorromana y de la occidental; tras la catástrofe de la civilización micénica se crea

en época griega arcaica una civilización «atada», que luego se pone en movimiento mediante una serie de fases progresivas en el sentido indicado; y cosa análoga sucede en la Edad Media, tras la catástrofe de la civilización antigua, con la creación de una nueva civilización en que prevalecen la norma y la «atadura» estática, para irse liberando luego de ellas con el movimiento dinámico que se produce desde el Renacimiento. Bien que la *Verhaltenheit* o estado de inmovilidad medieval tiene un nivel superior y es menos rigurosa que la de la edad griega arcaica, precisamente por la perduración de elementos antiguos y por el Cristianismo.

Las ideas de Schachermeyr, una vez que su «dinamismo» se describe como la consecuencia histórica de la actuación de la razón en cuanto crítica y constructiva a la vez, pueden servir de base para establecer las características diferenciales del hecho griego y para perfilar los rasgos internos de las civilizaciones posteriores, que evolucionan mucho más claramente que las anteriores por factores internos —conciencia de los desequilibrios y búsqueda de nuevas soluciones—, aunque también, por supuesto, por factores que pudiéramos llamar externos: invasiones, dificultades o facilidades procedentes del *habitat* geográfico, cambios de dinastías, etc.

Antes de seguir adelante hemos de detenernos en la delimitación de nuestro campo de estudio. Schachermeyr, como sus predecesores, estima que la unidad es la civilización grecorromana, que Toynbee llama civilización helénica. Estimamos que en esto existe un error que perturba el conocimiento de las civilizaciones antiguas y que debe ser aclarado antes de que desarrollemos nuestras ideas en torno al tema que nos ocupa. Efectivamente, para nosotros la civilización griega es una unidad y otra distinta, aunque determinada en su evolución por la primera, la civilización romana.

Resulta claro, efectivamente, que la Historia de Roma hasta el final de la época republicana presenta un paralelo muy aproximado a la de Grecia hasta el siglo IV (y, si se quiere, a la Historia occidental). Un libro ya antiguo, aunque siempre interesante, como es *La Ciudad Antigua,* de Fustel de Coulanges, ha subrayado ya de una vez para siempre este paralelismo: rotura de las estructuras gentilicias, sustituidas por otras sobre base local; sustitución del principio monárquico por el aristocrático y ampliación posterior de la base del gobierno o bien luchas en busca de esa ampliación. La creación del sentido de lo individual, la crítica o decadencia de la fe tradicional, etc., son rasgos complementarios. El proceso se realiza en Roma en conexión con la influencia helénica y la introducción de su filosofía y literatura, pero, con todo, va menos lejos, sin alcanzar construc-

ciones comparables a la democracia ateniense o a la Sofística, y es roto bruscamente por la implantación del imperio y la reacción conservadora iniciada por Augusto. Precisamente este hecho tan llamativo y tan decisivo para el futuro que es el Imperio romano es el principal responsable, junto con la profunda helenización de Roma, de que se hayan concebido la cultura griega y la romana como una unidad. Para Spengler el Imperio es la culminación de todo este ciclo cultural, paralelamente a lo que cree que ocurre en los demás ciclos; Toynbee piensa lo mismo, viendo en el Imperio el estado de cisma irreparable característico de una cultura en declinación: cisma entre las clases dominantes y las masas afectas a las religiones orientales y al cristianismo y, de otra parte, entre Roma y el «proletariado externo» que son los bárbaros. Por su parte, Schachermeyr encuentra en el Imperio el estado de *Verhaltenheit* o «inmovilismo» final en que caen las culturas cuando les falla su dinámica, una vez agotada su fantasía creadora, desarrolladas hasta el fin lógicamente sus ideas, ahuyentado el espíritu de la tarea creadora por la existencia de hazañas históricas y culturales que nadie intenta superar.

Todos estos análisis merecerían ser vueltos a estudiar y profundizar, lo que aquí haremos solamente en la medida en que nuestro tema lo exige. Contienen mucho de verdad, pero habría también seguramente mucho que añadir. De otra parte, y demorando todavía el insistir sobre el tema, conviene llamar la atención no solo sobre el hecho ya aludido de que en la Historia de Roma hay un proceso de *entbinden* o desatar, desligar, que con la concepción criticada queda sacrificado, sino también sobre el de que lo que es el Imperio a la República romana son a la Grecia clásica las Monarquías helenísticas, señaladas por Rostovzeff y otros como antecedentes del Imperio en tantos respectos. En ambos hay una «atadura» al menos parcial, es decir, una serie de terrenos en que hay una nueva norma no abierta a la crítica: la Monarquía y las regulaciones que de ella dependen, las nuevas religiones de origen oriental. Bien que esta «atadura» final, señal de agotamiento, no es absoluta, sino que permite amplias zonas de vigencia al individualismo y los nuevos valores e incluso a la oposición: a la que no acepta de grado la nueva pérdida de libertad y a la de las masas —el «proletariado» de Toynbee—, a las que por otros motivos no satisfacen las soluciones logradas.

Resulta tan claro este paralelismo que no se comprende fácilmente que sea a veces desconocido. A más de las razones antes dadas es muy fácil que haya influido inconscientemente el pensamiento de tipo biológico y fatalista de Spengler, que terminaba cada civilización en una catástrofe. Toynbee, aunque conoce

el caso de las civilizaciones detenidas —por ejemplo, la espartana— y estima que la historia de las culturas no es necesariamente cerrada, tiende a generalizar su fórmula, tan aguda en muchos casos, de la muerte de las civilizaciones históricas por el doble cisma que testimonia su fracaso —y que, digámoslo de paso, es más característico de las civilizaciones de tipo helénico y posthelénico que de las otras—. En las Monarquías helenísticas el cisma existe en la insatisfacción de las masas respecto a las viejas creencias y la escisión creciente entre el círculo de los doctos y las masas populares; también, en el choque con el proletariado externo que, en este caso, está constituido principalmente por los romanos. Ante su debilidad interna y el asalto exterior caen los reinos helenísticos; pero, de un lado, continúan viviendo naciones griegas bajo la égida romana, con una cultura detenida; de otro, la cultura griega se convierte en motor de la romana. No hay un claro punto final ni un claro comenzar desde entonces una cultura radicalmente nueva. Por lo que respecta a la concepción de Toynbee, tampoco puede decirse que de la religión del proletariado interno griego nazca la cultura romana que sigue, para adaptarse a su esquema. Es que ese esquema, pese a todo lo que ha humanizado la concepción de Spengler, es aún demasiado rígido; lo que ocurre en algunos casos particulares —fundamentalmente en la fundación de la religión occidental por el cristianismo, religión del proletariado interno romano— se generaliza a todos.

La cultura griega y la cultura romana no son una cultura única ni tampoco dos culturas sucesivas, sino dos culturas en principio independientes y parcialmente simultáneas que discurren en dirección análoga, con fuerte influjo de la primera sobre la segunda. No por eso muere la primera, sino que ambas se desarrollan ya paralelas y, en una gran medida, indistintas. El prejuicio biologista de que hemos hablado no debe extraviarnos hasta perder de vista las tendencias a la confluencia de las civilizaciones, que pueden prolongarse sin que se distinga fácilmente entre dos que son contemporáneas. Más exactamente, puede decirse que desde que existe la civilización helénica existe un factor de continuidad en la Historia del mundo mucho más marcado que el que puede encontrarse antes. El principio de la *Entbindung* o rotura de ataduras vuelve a surgir triunfante cada vez que por un retroceso se vuelve al estado de *Bindung* o atadura o que este se encuentra en una civilización con la que se entra en contacto. No es absolutamente seguro que los romanos o el hombre occidental no hubieran podido llegar a él espontáneamente; lo que es claro es que la civilización griega influyó decisivamente en la romana para hacerla evolucionar en este sentido y luego la civilización romana (y aun la griega directa-

mente) en la occidental. Ya antes había habido influjos de unas civilizaciones sobre otras, a las que transmitían creencias, perfeccionamientos técnicos, etc. Pero ahora es el espíritu racional el que se despierta o estimula por la presencia de la civilización anterior. Espíritu racional que no es solamente crítico y destructivo —es el punto de vista desde el que ahora le estamos contemplando—, sino también constructivo, como diremos luego. Roma es una cultura helenocéntrica en este sentido. Occidente, influenciado más directamente por Roma, podríamos decir que ha sufrido una helenización de segundo grado. Y todas las demás culturas de la tierra, que están en trance de ser absorbidas por la civilización occidental, sufren, por tanto, una helenización de tercer grado. Está en vías de realización —si ha de concluirse o no es otra cuestión— una unificación cultural del mundo. Se quiera o no se quiera, esta cultura resultante, para bien o para mal, es una cultura helenocéntrica. Resulta indiferente a este respecto que esta evolución se cumpla a veces con hostilidad o con rencor contra Occidente, al que se combate muchas veces en nombre de sus propias ideas; Roma, que llegó a conquistar Grecia y nunca ocultó un cierto desprecio por ella, no fue menos helenizada, sin embargo. Por lo demás, en el estado en que se encuentra actualmente nuestra civilización, no puede hablarse de unidad: conservación o no de la fe tradicional junto a los elementos evolucionados, liberalismo y comunismo son, entre otras, las alternativas entre las que han de elegir culturas superiores que quedaron detenidas y pueblos primitivos. Pero siempre se trata, en definitiva, de consecuencias remotas de planteamientos iniciados por los griegos y que recaen sobre pueblos que no habían pasado por esas experiencias; que en lo fundamental tenían una cultura estática dominada por la norma.

El fenómeno helénico es, pues, un corte esencial en la Historia cuya trascendencia no puede disimularse. Pero, entendámonos bien, ya he dicho que no quiero proponer con esto una superioridad absoluta, que no en todos los campos existe, mientras que otras veces sería pueril hablar de inferioridad o de superioridad. Sencillamente, Grecia suma un elemento nuevo. Existe ya en otras culturas el individuo de genio y el revolucionario. Pero actúan para proponer una nueva norma de vida o dar expresión más exacta a la tradicional. Esto presupone la crítica de lo antiguo, no separada de la intuición religiosa de lo nuevo. En Grecia esta crítica alcanza a todos los campos y se hace propia de vastas masas de ciudadanos particulares. Ya la cultura aristocrática griega de los siglos VII y VI, que sustituye a la monárquica, es un precedente de la democracia poste-

rior y de toda una cultura creada por hombres particulares que razonan sus preferencias y compiten libremente.

En este sentido puede calificarse de prehelénicas a las civilizaciones orientales y africanas. No es esto peyorativo, en cuanto muchos de sus elementos culturales se encuentran también en Grecia, a veces mucho menos evolucionados y fecundos; pero falta esa generalización y eficacia del *logos*. En Gramática, cuando definimos dos fonemas o dos categorías gramaticales que nuestro sentido de la lengua reconoce como paralelos, pero diferentes, podemos describir muchas veces uno de ellos —así lo hace la moderna Gramática estructural— como positivo y el otro como negativo; es decir, el positivo tiene todos los rasgos del negativo y, además, uno propio. Por ejemplo, la *d* es dental como la *t*, pero además exige ser pronunciada como sonora. Pues bien, pudiéramos decir que Grecia es un término positivo respecto a las civilizaciones anteriores y a otras posteriores: añade a ellas el *logos;* por lo menos le confiere una vigencia que antes no había tenido. Los elementos religiosos y las normas de conducta y de vida de otros pueblos encuentran en Grecia paralelos más o menos próximos. Hallamos allí una absorbente preocupación religiosa, que va de la sublimidad de Esquilo a la superstición más crasa; hallamos las monarquías primitivas y las tiranías y los Estados que prescriben al hombre lo que ha de hacer en cada instante; y el dominio implacable de la tradición y del juicio colectivo; y las tendencias panteístas que tienden a eliminar los límites entre hombre, dios y naturaleza. La exploración de lo divino y de lo ético puede haber sido en otros lugares más profunda; pero las direcciones tienen mucho de común. Con frecuencia el estudio de las culturas orientales o el de las modernas africanas aguza nuestra percepción para ver y comprender mejor tantos aspectos de la Grecia arcaica y aun clásica. En cambio, sin influjo griego directo o indirecto no se encuentran fuera de Grecia productos tan característicos del espíritu racional como la democracia, o la ciencia o la planificación total. Tampoco el individualismo radical que provoca la ruptura de todo orden colectivo y acaba en conflicto sin salida o en falsas soluciones de fuerza.

Al llegar a este punto hemos de centrar la atención en el hecho de que nuestra descripción de la acción del *logos* en la cultura griega y las culturas helenocéntricas ha sido, salvada alguna indicación, completamente parcial. Lo hemos considerado principalmente como un elemento destructor de viejas estructuras, religiosas o no, tradicionales, lo que crea una nueva libertad y un nuevo humanismo; también, como un disolvente que conduce a un individualismo extremado. Esta es, insisto, una descripción parcial que no puede aspirar a una comprensión supe-

rior del conflicto entre las fuerzas en juego en Grecia y en las culturas superiores. Ni puede, por tanto, ayudarnos a contestar la siguiente pregunta, que con la relativa a la originalidad es indispensable para situar la Historia de Grecia dentro de la Historia del mundo: a saber, la de si la Historia griega conserva alguna actualidad en nuestro presente. Porque Ortega afirmó en uno de sus últimos escritos —en su intervención en las *Rencontres* de Ginebra, tratando del tema «Hombre y cultura en el siglo XX»— que nada de lo que nos revela la Historia —y alude concretamente a Grecia— puede tener ya valor ejemplar para el futuro: este posee una carga tan grande de elementos problemáticos que convierte al hombre en un desheredado que no tiene tras sí un pasado eficaz.

El *logos* griego tiene, efectivamente, no solo una misión destructiva consistente en ese desatar o liberar de que hemos hablado, sino también una constructiva, a la que aludíamos al hablar de la democracia o de la ciencia. El hombre no puede vivir sin un sistema de normas en que apoyarse y descansar y, desde que posee una fuerte conciencia racional, no es fácil tampoco que se encuentre a gusto dentro de ellos. La Historia de los estilos artísticos, por ejemplo, nos testimonia cómo toda forma logra sus máximos triunfos expresivos en un momento dado y luego se siente como limitación y es rota para buscar nuevas posibilidades, lo cual no obsta para que luego se cree una nueva forma y así sucesivamente. Hay una actuación de la fantasía creadora que elige dentro de las posibilidades objetivas existentes. Pues bien, en el terreno de la conducta humana y de la política el *logos* se interfiere a partir de un cierto momento con las fuerzas espontáneas de la vida para crear nuevas formas, nuevas doctrinas y estilos de pensamiento o de conducta, nuevas «ataduras», si se quiere, en sustitución de las que él mismo ha destruido. Pero es más fácil destruir que construir. Los sistemas en conflicto, la resistencia de la vida a una racionalización total, los grados de conservatismo o de disolución, la presencia del irracionalismo que paradójicamente sale a flote cuando la razón elimina las antiguas «ataduras» o normas tradicionales, todo esto provoca un panorama sumamente complejo en la Grecia de los siglos V y IV a. C.

2. *Política e ideología en la Atenas clásica.*

En Grecia encontramos, por primera vez en la Historia del mundo, una cultura que es creada libremente por individuos particulares, no reyes ni sacerdotes, con crítica consciente y di-

recta de la tradición. Es la aristocracia griega la verdadera creadora de la cultura de este pueblo allá por los siglos del VIII al VI a. C.; y toda la lucha de la democracia en el siglo V puede definirse aproximadamente diciendo que es el intento por transferir los valores de la aristocracia a masas populares cada vez más amplias; con excepción, por supuesto, de la creencia aristocrática en la «virtud» heredada, sustituida por la fe en el poder de la educación. El mundo que se va creando, no sin reservas de algunas mentes superiores como Sófocles, es un mundo hecho a la escala del hombre en el que se piensa en la posibilidad del acuerdo y conciliación entre los intereses y voluntades contrapuestas, gracias a la abertura del hombre a la persuasión y a la razón, como consecuencia de su unidad fundamental y su carácter racional. Así surgen las ideas de democracia y humanidad. En realidad hay dos fases en la teoría democrática, según hemos visto; una, la religiosa, representada por Solón, Esquilo y Heródoto, que creen que la justicia es protegida por Zeus, el dios supremo, y por eso triunfa; y otra, más propiamente laica, propia de Pericles y los sofistas, que ve en esa justicia esencialmente igualdad, fundada en la común naturaleza del hombre. Desde este momento se tiende a prescindir de toda apoyatura divina para la sociedad humana y se crea en la práctica un relativismo que es consustancial con todo humanismo no religioso.

Ahora bien, la aplicación de la razón sin restricción alguna a todos los problemas de la vida en sociedad sobre la base de la igualdad humana provocó en Grecia un conflicto con las estructuras creadas trabajosamente por la vida. Pericles creyó que podía conciliar autoridad y libertad; aprovechamiento de las capacidades de la aristocracia y control del Estado por el pueblo. El nivel de vida y la cultura de este y su aceptación de las normas de respeto y justicia fueron progresando bajo su mando. Pero, en definitiva, el intento de extender a toda la población el poder y el *standard* cultural y social de los menos resultó un fracaso. Aristocracia y pueblo, en franca aproximación bajo Pericles, se divorciaron cada vez más después de su muerte y terminaron lanzándose a una verdadera guerra civil en los últimos años de la guerra del Peloponeso y después del término de esta.

¿Qué decir de la aplicación del principio racional a las rivalidades entre ciudadanos que quieren aumentar su poder? Se marchó en Grecia cada vez más por el camino de la guerra total, externa y civil al mismo tiempo; el expansionismo ateniense hizo un arma del proselitismo democrático, y en respuesta encontró una contrapropaganda que presentaba la lucha contra Atenas como la liberación de los griegos. Más adelante el perfec-

cionamiento de las máquinas de guerra, de coste prohibitivo para las ciudades, y, al tiempo, las necesidades de una organización creciente de la economía y de la vida toda, desbordaron las posibilidades de la ciudad-estado y crearon los grandes reinos helenísticos. Pero con la ciudad-estado perecieron las posibilidades prácticas que tenían los griegos de establecer la libertad; no había llegado el giro intelectual, el descubrimiento que la hiciera posible en un Estado nacional.

El fracaso de la democracia ateniense no significa, por supuesto, ninguna palabra definitiva, aunque sí el aviso de la dificultad de la empresa. Podemos decir que apenas intentó llevar a la práctica algunas de las posibilidades imaginadas por los teóricos, que entonces se consideraron demasiado utópicas o demoledoras del orden social y que, sin embargo, han sido vistas en época moderna como perfectamente realizables. Me refiero, por ejemplo, a la liberación de la mujer, del esclavo, del extranjero, cuyos fundamentos teóricos pusieron Eurípides y Antifonte entre otros; la extensión a ellos del postulado de la común naturaleza humana chocó en Grecia con las viejas «ataduras» del nacionalismo, de la supremacía masculina, etc. Por otra parte, la igualación de pueblo y aristocracia chocaba con dificultades económicas evidentes y solo pudo ayudarse algo a la situación mediante la explotación del imperio ateniense, es decir, mediante una escisión de conciencia que propugnaba el humanitarismo solo para el interior. Algo de esto ha sucedido también en época moderna, hasta el punto en que el imprevisible desarrollo industrial y técnico ha creado o está creando las bases para una posible solución del problema. Como decíamos al comienzo, una experiencia histórica no agota las posibilidades de solución, ni siquiera pone en juego todas ellas. La fantasía creadora del hombre encuentra siempre nuevas posibilidades y gracias a ella tiene siempre la Historia una abertura y una esperanza aun en las situaciones más desesperadas.

Dando esto por supuesto, no está de más, sin embargo, insistir sobre algunos rasgos interesantes del proceso histórico griego, que prueban la complejidad de las relaciones posibles entre los diversos factores históricos. En la Historia las ideas no suelen actuar en su estado puro, una vez que salen de la mente de los ideólogos y entran en el turbio y mezclado torrente de la realidad viva. Ya en el intento de Pericles de equilibrar la igualdad y la utilización de los poderes y capacidades reales de la aristocracia, el humanismo relativista y el respeto a la religión tradicional, había un compromiso de hombre político y un cierto cerrar los ojos a algunas incongruencias y contradicciones. La teoría era que para el mando eran elegidos los mejores; pero

esto equivalía en la práctica a confiar el mando a los aristócratas, esto es, a la clase adinerada.

Después de Pericles, las dificultades de la democracia aumentaron. La progresiva independencia y poder de las clases populares logró ganarlas para los intereses de la ciudad de Atenas, que eran los suyos propios, pero no llegó a fundar una sociedad homogénea. Estas clases eran en buena parte incultas y atrasadas y llegaron llenas de violencia y pasión; lejos de contentarse con ejercer el control del Estado para evitar los abusos de autoridad, hicieron del voto un arma para sus propios intereses, tanto los legítimos como aquellos que estaban en contradicción con los de la ciudad o el resto de la población: de la tiranía de la minoría se pasó a la de la mayoría. Toda arma pareció buena para asegurar la prosperidad del pueblo, y así se llegó a la paradoja de que el partido democrático era el verdadero sostenedor del imperialismo ateniense, que en ciertos momentos no reparó en métodos. La teoría de la razón del más fuerte, que ahora se creó frente a las posiciones religiosas tradicionales, se aplicaba tanto al tirano como a la tiranía del pueblo. Esta tiranía se ejercía a veces, paradójicamente, sobre los espíritus ilustrados y en nombre de un reaccionarismo que coexistía en el pueblo con su desprecio a todo lo que le presentaba obstáculo: las multitudes liberadas por Pericles fueron las que dieron muerte a Sócrates. La alianza del democratismo con el imperialismo y la violencia es un ejemplo histórico que previene contra todo esquematismo simplificador.

Por su parte, la aristocracia ateniense acabó rechazando, pese a conductas individuales, la aproximación al pueblo. Su vieja creencia en la propia superioridad no la abandonó nunca, ni fue capaz de comprender lo que de ella exigía la doctrina de la comunidad humana, de la justicia y el humanitarismo. La idea de que el Estado era el campo donde desplegar su poder y hacer admirar su riqueza y las cualidades personales de sus miembros no fue nunca descartada. Sus contribuciones al Estado, que iban a parar al fondo de salarios que en definitiva ganaba el pueblo en el ejército, las obras públicas, los tribunales de justicia, le parecían pura expoliación para mantener a gente extraña. No estuvieron, pues, todas las culpas de parte del pueblo ateniense.

No carecen de paralelismo estas actitudes en el mundo moderno; satisface pensar que en muchos lugares han sido superadas en la práctica y que, también en este campo, los ideólogos antiguos quedarían probablemente más satisfechos al contemplar la puesta en práctica de sus teorías en nuestro mundo o en algunos sectores de él, que en el suyo. Una empresa difícil y sembrada de escollos no es de suyo imposible, si no queremos caer en un determinismo histórico. Por otra parte, el panorama

antiguo presenta ciertas limitaciones respecto al moderno y querríamos apuntar a algunas de ellas. Es notable sobre todo la casi completa ausencia de un fermento revolucionario en la Grecia antigua. Pese a abusos ya aludidos que tendían a vengar resentimientos o satisfacer necesidades en casos aislados, así las delaciones injustificadas contra algunos nobles y las confiscaciones abusivas, no se planeó la reforma radical de la sociedad mediante un nuevo replanteamiento. Tras los repartos de tierras de Pisístrato no volvió a haber otros, ni se llegó a una estatización de las actividades económicas, la medicina o la enseñanza con objeto de lograr una participación de todos más equitativa. Existen ciertas teorías en este sentido a fines del siglo v y comienzos del iv, teorías de las que quedan huellas en la *Asamblea de las Mujeres,* de Aristófanes, y en Faleas, tras algunos precedentes en Protágoras e Hipódamo. Pero en la práctica no se pasó de los consabidos recursos de acudir a los ingresos de las minas, a los procedentes del Imperio y a lo que se podía obtener de los ricos. El proceso económico transcurría con independencia del Estado y, con la concomitancia de la guerra del Peloponeso, agravaba las diferencias entre las clases. La intervención del Estado era la mínima: prohibir ciertas exportaciones, por ejemplo. Hay, pues, en Grecia, solo leves precedentes teóricos de los fermentos revolucionarios y socializadores del mundo moderno, que en uno u otro grado han logrado acogida en todas partes. Un precedente mucho más completo es el que encontramos en el Platonismo, pero con rasgos tan especiales que conviene tratarlo por separado, como hemos hecho.

Así, la demolición en Grecia de las estructuras normativas tradicionales, por la razón que sea, ha sucedido con un radicalismo extremado que, desechando en definitiva la construcción de una nueva Sociedad sobre las bases del acuerdo justo y conveniente para todos y del respeto al hombre, ha llevado a dos callejones sin salida: uno, el del hedonismo, relativismo y egoísmo individual (o de las clases; o de la ciudad frente a los aliados) absoluto; otro, el del moralismo a rajatabla de un Sócrates, que miraba solo la salud del alma, y un Platón, que intentó imponer a la ciudad su ley desde fuera. Esto en cuanto a los resultados finales de la evolución de la política ateniense; porque parcialmente, en determinados momentos o en lo relativo a determinados individuos, en el campo de la teoría también, qué duda cabe de que un nuevo temple humano y una nueva posibilidad política quedaban definitivamente fundados.

Lo importante de Atenas es que por primera vez nos plantea claramente el dilema en que se mueve la aplicación de los principios derivados del proceso de la destrucción de un mundo de normas tradicionales: bien se los deja operar espontáneamente,

por así decirlo, con riesgo de desintegración individualista; bien se los impone desde fuera, como quiso hacer Platón con algunos de ellos, con riesgo de crear una nueva normación aún más paralizante que la original. Nos plantea también claramente otra serie de aporías, dificultades y esperanzas: el salvamento, en un régimen abierto y autónomo, de elementos normativos y estabilizadores procedentes de la sociedad anterior; la actuación de la razón aliando justicia e interés común; el juego de los factores egoístas y los sentimientos comunitarios; la posibilidad de hallar soluciones técnicas y firmes a problemas que se debaten con violencia, irresponsabilidad e improvisación, sin poner con ello en peligro los valores del individuo, etc. Puede haber divergencias sobre si las soluciones griegas son irreversibles o no: en todo caso es claro que se trata de planteamientos que vuelven a encontrarse en cuanto se produce el proceso de la *Entbindung*. Los esfuerzos de los griegos son un precedente de los del mundo moderno para resolver esas mismas cuestiones.

El socratismo representa, de otra parte, una nueva «atadura» que rebasa los intentos de Pericles y otros para conciliar las antiguas normas con la nueva libertad. En realidad, el juego dialéctico entre la norma tradicional y la razón innovadora es sumamente complejo. A veces, esta se dedica a purificar la religión de elementos prerracionales, con lo que, si bien la moraliza, atenta contra su íntima esencia y provoca, voluntaria o involuntariamente, su decadencia. Y puede también ponerse al servicio de las antiguas normas tradicionales que, una vez racionalizadas, constituyen una nueva serie de valores objetivos. Esto es lo que ocurre en Platón, donde se funda ya teóricamente todo un engranaje social y político que anula la libertad del individuo. Ello se siente más porque el sistema surge en un estadio histórico plenamente racional y consciente, desligado de las tradiciones inveteradas. Cierto que el Platonismo no se realizó en la práctica, pero es una respuesta no por ello menos histórica a la disolución de valores en la sociedad contemporánea y, de otro lado, su unificación de poderes —morales, políticos, religiosos— se ha cumplido más o menos parcialmente en otras fases históricas. La razón es un principio extremado e irrefrenable y, aliado consciente o inconscientemente al viejo instinto de la voluntad de dominio insito en el hombre, crea problemas al tiempo que despliega su geometría. El hombre es igual y es desigual: la primera doctrina creó en Atenas la tiranía de la mayoría como antes había existido la de la minoría; la segunda llevó a Platón a una planificación inhumana. Pero los avances racionales son irreversibles y en las mismas soluciones que se revelan como fragmentarias hay principios fecundos que volverán a actuar en el porvenir buscando otras conformaciones más adecuadas: los

hay, y es evidente, tanto en la democracia ateniense como en el Platonismo, cuyo estatismo está al servicio de una voluntad de reforma moral. El planteamiento de los problemas humanos y la búsqueda de soluciones para los mismos es diferente después de estos movimientos de lo que era antes. El Platonismo es solo una teoría, pero hemos visto que no se puede separar la historia práctica de los proyectos de los teorizantes, que con frecuencia no hacen otra cosa que adelantarse a la realidad y señalar el camino por donde ha de ir, aunque sea en épocas distantes. Por lo demás, el Platonismo intentó en la Antigüedad hacerse carne política en Siracusa. Corresponde al momento en que el hombre, cansado de utilizar el *logos* para destruir las normas tradicionales y de vivir en una atmósfera relativista, lo emplea para construir una nueva «atadura», un nuevo sistema de normas, que pretende tener base racional. En realidad, el Platonismo se pone al servicio de algunas de las antiguas normas tradicionales, racionalizándolas, así como de otras nuevas. En el fondo se trata de una posición religiosa, pues solo en la fe se encuentra un anclaje definitivo frente a las incertidumbres de la razón. De manera no desemejante, en la pretensión marxista de haber logrado un sistema definitivo que establece sobre una base inconmovible la sociedad humana, late la fe prerracional de encontrarse en la verdadera corriente de la historia, de que existe en el proletariado una instintiva adhesión y descubrimiento de esta. En estas nuevas «ataduras» o sistemas de normas de períodos históricos avanzados se encuentra siempre la alianza de una razón que se dice explicarlo todo y una fe, religiosa o no, sobre la que se sustenta. La diferencia es que Platón se dirige solamente al hombre interior, mientras que el Marxismo se dirige al hombre considerándolo como un todo. Pero resulta importante comprobar que en uno y otro caso elementos procedentes del humanismo liberal se combinan, buscando su más rápida absorción por la Sociedad, con la eliminación de los factores egoístas y competitivos y con todo un engranaje social y político que disminuye o anula, según los casos, la libertad del individuo. Así, el Platonismo nos da un antecedente, aunque sea incompleto, de las nuevas formas del estatismo y anticipa sus esperanzas y sus riesgos. Es, tras la democracia liberal en sus varias formas, el segundo intento griego de construir una sociedad concorde: ahora ya no sobre la base de una deliberación y una decisión autónomas, sino de la compulsión externa de una verdad eterna que actúa a través de un corto número de personas. Quedan, evidentemente, en el detalle concreto, innúmeras posibilidades de perfección de ambos intentos, sobre todo sobre una base material diferente y unas creencias también diferentes, así como de for-

mas mixtas. Pero el esquema fundamental de las posibles encarnaciones del poder, quedaba definitivamente trazado.

Si nos fijamos bien, veremos que tanto Esquilo y Pericles como Platón persiguen en el fondo el mismo objetivo, que es el objetivo de toda política digna de este nombre: reemplazar el círculo vicioso de la tiranía y la anarquía, formas en que degeneraban el orden y la libertad en una sociedad que despertaba de un letargo prerracional y que aún no había logrado una verdadera integración. Para Esquilo, la solución está en seguir una moralidad protegida por los dioses y que incluye la ayuda al débil; en creer que el orden divino del mundo incluye una conciliación entre principios e intereses solo aparentemente opuestos. Pero esto exige una fe. Cuando esta fe se debilita, Pericles y los sofistas y filósofos la sustituyen por un humanismo que tiende a cambiar la base de la Sociedad mediante una política igualadora de las diferencias existentes y cree a su vez en la posibilidad de un acuerdo sobre base puramente humana. La evolución económica y cultural del pueblo y el uso de la razón, puede, según ellos, hacer posible un autogobierno concorde con los intereses de todos y libre de tiranía y anarquía. A la larga, esta política fracasó en Atenas, según sabemos; la guerra civil y la oscilación entre tiranías contrapuestas es el indicio de esto. Para Platón el fracaso fue definitivo: el círculo vicioso se rompe solamente, según él, mediante una reforma del hombre, que debe eliminar el egoísmo. Hemos visto por qué caminos este intento, por generoso que fuese, condujo, en definitiva, una vez más, a la violencia. Pero son fracasos no definitivos en cuanto representaron, a más de advertencias, posibilidades parciales que han dejado frutos de esperanza para el porvenir.

No insistimos más en la riqueza de matices de los conflictos y tentativas de los griegos en sus intentos de crear una Sociedad y un orden más humanos. Parece de sobra evidente, sin embargo, que los principios en conflicto y las metas que se buscan son en nuestra época aproximadamente los mismos. En este sentido es demasiado claro que la Historia griega continúa siendo de un género esencialmente comparable a nuestra Historia moderna y contemporánea: como decía antes, para bien y para mal. El corte esencial es el existente entre lo griego y lo pregriego —aunque esto último sea a veces cronológicamente posterior—. Hoy ya no hay otra historia posible que la basada en los datos fundamentales de la Historia griega. También la Historia de Oriente está actualmente entrando en esta fase; y al decir Oriente me refiero a la India, la China y los países árabes, y no a Rusia, que entró hace mucho tiempo y en la que el Comunismo es un fenómeno de raíz claramente occidental. Oriente, antes que una antítesis de Occidente, es un pre-occidente que aporta una serie de

elementos normativos y tradicionales sometidos ahora al embate del influjo occidental, fuente de desintegración y, también, de nuevas integraciones que no son sin conflicto. Porque el conflicto, como ya dijo Heráclito — πόλεμος πατὴρ πάντων — es el padre de todo. Una sociedad que se siente satisfecha no tiene conflicto y por tanto no evoluciona; es una civilización detenida, en cierto modo y grado en estadio ahistórico. Pero desde Grecia para acá no hay detención posible por largo tiempo, porque tampoco hay aceptación instintiva y automática de un orden heredado. La Humanidad está en marcha y no hay quien la detenga. Hay que resignarse incluso a verla caer en las mismas trampas y dificultades ya descubiertas y sufridas hace tantos años: porque el individuo aprende de la experiencia, pero la Humanidad no tiene memoria. Los nuevos sistemas de normas que se crean producen insatisfacción y mientras haya insatisfacción hay movimiento. Porque la imperfección es el motor de la Historia: su meta es un límite nunca alcanzado de perfección, un horizonte que siempre se esconde.

Con todo esto no pretendemos hacer de la Historia griega un paradigma absoluto de la Historia universal posterior; solo hemos dicho que se repite el planteamiento central y que con frecuencia se producen soluciones o intentos de solución emparentados. Toynbee ha hecho una aportación fundamental al volver a postular la abertura de la Historia. Las soluciones que en un sitio fracasaron pueden en otro ser viables por un cambio en las circunstancias materiales. Donde solo se vio un dilema puede la fantasía creadora ver una tercera solución. Los elementos en juego son tantos y tan variables que las combinaciones son prácticamente inagotables. Hay, sí, una cierta lógica en determinadas evoluciones que parecen recorrer un esquema fijo agotando todas sus posibilidades, hay ciertas curvas y enfrentamientos que se repiten: por ejemplo, el paso en el arte del clasicismo al barroquismo o el paso de un tipo de democracia que solo exige el control del ciudadano sobre el poder para evitar sus desmanes a otro en que el ciudadano impone su voluntad, que es, en definitiva, su conveniencia: de aquí ha arrancado el movimiento para mejorar la situación de las clases populares, al igual que en Atenas. Pero, esencialmente, la Historia es el reino de la libertad, solo contrapesada por el efecto restrictivo sobre las elecciones nuevas de las elecciones antiguas. No es, en efecto, la Historia griega, si descendemos al detalle, un muestrario exhaustivo de lo alcanzable y no alcanzable ni del orden en que van abriéndose paso y superándose soluciones provisionales y conflictos. Es curioso observar, por ejemplo, cómo una serie de ideas que ocuparon ya a los teóricos del siglo v no llegaron a fructificar en la práctica; ideas que, sin embargo, han sido re-

descubiertas en fecha moderna y no solo esto, sino que se han aplicado a la práctica con más o menos éxito, según los casos. La liberación de los esclavos y de la mujer, el igualitarismo incluso económico, el Estado providencia, quedan en Grecia en inicios y en teoría. En teoría queda también la absorbente normación platónica, con su predicación de una reforma del individuo para adaptarse a un puro esquema racional. Pues bien, en vez de esto nos encontramos en la Atenas del siglo IV con una democracia conservadora que trata de dejar al ciudadano el mayor margen posible para su vida privada y prescinde de nuevas empresas de reforma del conjunto de la Sociedad. Las consecuencias de la nueva edad las obtienen los nuevos Estados nacionales, mientras que la ciudad-estado ha sabido combinar extrañamente el humanitarismo, el hedonismo y el universalismo del hombre del siglo IV con un localismo anacrónico. Pero a su vez las monarquías helenísticas combinan los elementos citados en primer término con una sumisión al Estado no representativo o a nuevas religiones ajenas incluso a la sensibilidad griega. Es el estancamiento y el cisma de que hablábamos. Incluso el progreso científico, que ahora se desarrolla aparte de la marcha general de la Sociedad, fracasa en la tarea de crear una técnica, de la que logra solo los primeros balbuceos, siendo así que estaban sentados la mayor parte de sus presupuestos.

Resultará siempre un misterio, al igual que en otros casos parecidos, el porqué de ese bajo tono de la vida griega en esta época, de esa renuncia, de esa aceptación de extraños compromisos. La imagen biológica habla de un agotamiento de la vitalidad. Pero ni siquiera hay un agotamiento de la fantasía, pues muchas vías nuevas estaban al menos intuidas. ¿Fue el cansancio de los conflictos íntimos y la conciencia de los fracasos, el agotamiento producido por la guerra del Peloponeso? Quizá, pero no es una respuesta segura. En todo caso, la cultura griega terminó no como una explosión de catástrofe, sino como un estancamiento a un bajo nivel vital. Aunque, desde luego, portador de algunos valores nuevos y no comparable en cuanto a sus «ataduras» con el estadio inicial de la época arcaica.

3. *Occidente desde la perspectiva de Grecia.*

Si después de tratar, aunque solo sea resumiendo, de la Historia de Grecia, dirigimos nuestra mirada a la de Occidente, encontramos la diferencia radical de que esta opera sobre elementos en principio extraños a ella. Como en la Historia romana, el fermento crítico e innovador procede en una gran medida de

Grecia (directa o indirectamente) y es dudoso que sin este influjo hubiera podido llegar a desarrollarse en el grado que conocemos. Pero, además, encontramos, tras el hundimiento de Roma, una nueva cultura que obtiene elementos de integración a un nivel superior y, también, de desintegración, del pasado romano y, en último análisis, del griego. Y no solo es esto, sino que el punto de partida de la Edad Media, a saber, la sociedad reglada centrada en el cristianismo, hereda en él una religión preexistente. Los elementos esenciales con que trabaja la cultura occidental son en cuanto a su origen extraños a ella; no vuelve a encontrarse un desarrollo interno espontáneo como el que hace desplegarse toda la Historia griega desde la sociedad estrictamente reglada de la Grecia arcaica, sucesora del estado micénico, que es comparable en tantos respectos con las civilizaciones orientales de su tiempo.

Hay que añadir, sin embargo, algunas precisiones. En el Imperio Romano se encontraban conjugadas, en un equilibrio más o menos inestable, la nueva religión que atraía a las almas y la vieja cultura que los invasores anhelaban y destruían irremediablemente al mismo tiempo. El Cristianismo, en cuanto que es universal, no es un fenómeno meramente occidental, por mucho que haya influido especialmente sobre el Occidente y que Grecia, Roma y Occidente hayan dejado en su formulación trazas indelebles. No por ello deja de ser fundamental que la cultura occidental se haya desarrollado en torno suyo y no de una religión primitiva como era la religión tradicional griega y la romana. Este solo hecho da al Occidente, en principio, una superioridad de perspectivas respecto a Grecia, aunque el diálogo entre la fe de un lado y el poder, la razón y la vida de otro sea de tiempo en tiempo tempestuoso. La «atadura» o normación de la sociedad medieval es cierto que se centró en torno al Cristianismo, pero incluyó otros numerosos elementos, algunos primitivos procedentes de los pueblos invasores, otros desarrollados ya en la última época del Imperio, en que se incuba el feudalismo. Ni unos ni otros son consustanciales con el cristianismo, aunque ello haya así parecido muchas veces a los propios cristianos; pero su alianza con ellos ha hecho que los valores objetivos centrales en torno de los cuales se constituyó la vida de Occidente se hayan manifestado más vivaces que los de Grecia, más difíciles de sustituir por esquemas intelectuales. Por otra parte, el estado de «atadura» o estatismo inicial occidental es, como quedó dicho, mucho más libre y elevado que el de la Grecia arcaica; los elementos tradicionales y los racionales no están ya puros, sino que los primeros incluyen, aun en la fase inicial, una mayor libertad y conciencia racional.

Con todos estos hechos está posiblemente en relación el si-

guiente. El largo proceso de la Ilustración occidental, que brota ya impetuosa en el siglo XIV y en medio del cual nos hallamos inmersos todavía, tiene una duración mucho mayor que el de la Ilustración griega, que solo vive con verdadero impulso vital, en lo que a la práctica de la vida concierne, escasamente un siglo y luego languidece o se limita a esferas restringidas, con frecuencia puramente teóricas. El diálogo entre las fuerzas innovadoras y la tradición cristiana ha sido largo y complicado, lleno de fecundas colaboraciones y, también, de conflictos. Con frecuencia los elementos tradicionales arrumbados se ha visto luego que nada tenían que ver esencialmente con el Cristianismo; pero al tomarse los elementos tradicionales como un todo, la Monarquía absoluta y la sociedad aristocrática, por ejemplo, presentaron en Occidente una resistencia mayor que en Atenas. Piénsese, por ejemplo, que los regímenes liberales solo en fecha muy tardía se implantaron en Europa, mientras que en Atenas la evolución fue mucho más rápida.

En Occidente encontramos, pues, un mayor conservatismo, que le permite consumir más lentamente todas las etapas, agotando sus posibilidades. Como, además, Occidente se escinde en varias naciones, esto da margen para una gran riqueza de formas culturales. Pero al tiempo, y aunque resulte paradójico, se ha llegado también a un radicalismo mucho mayor: el tiempo transcurrido y la multiplicidad de escenarios, más el aumento de volumen —población, riqueza— de toda nuestra civilización, que abarca ya casi toda la tierra, han hecho que lo que en Grecia fueron atisbos o bien simples enunciados teóricos se haya llevado a la práctica o bien se intente llevarlos. Y ello, como ocurrió en la Grecia de la época de la guerra del Peloponeso, no en una sucesión ordenada, sino hoy día ya en una yuxtaposición caótica.

No es, naturalmente, mi intento entrar en este lugar en una consideración más detenida de las líneas centrales de la evolución de nuestra cultura. Mi tema es el de colocarla en la perspectiva de la Historia de Grecia y a él vuelvo. Si me he apartado un momento dedicando unas palabras a nuestra cultura occidental es para poder volver a plantear la cuestión de si después de la primera revolución industrial y después de la segunda, en cuyos comienzos estamos, la Historia griega tiene o seguirá teniendo algún interés no ya como curiosidad del pasado entre tantas curiosidades, sino como algo todavía vivo. En realidad, toda la Historia conserva siempre un elemento vivo, en cuanto que, hecha por hombres, contiene elementos que se mantienen invariables; tales, todas las manifestaciones del espíritu agonal, de la afirmación de la propia personalidad, del afán de dominio, del deseo de embellecer la vida, de la necesidad de un soporte ultraterreno. Pero la Historia griega, además de todo eso, con-

tiene, insistimos, toda la dinámica del progreso humano en su fase racional, junto con la problemática, a veces angustiosa, a veces amenaza de catástrofe, de ese progreso.

En realidad, las nuevas posibilidades ofrecidas por la ciencia y por la técnica han hecho posibles una serie de realizaciones tanteadas teóricamente o incluso en la práctica en Grecia, pero que allí resultaban imposibles. En este sentido nuestra historia es una pura continuación de la de Grecia; incluso por lo que respecta al ensayo de sistemas contradictorios o de otros diferentes de los de Grecia, pero que en suma tienen elementos comunes con ellos. Por ejemplo, el ensayo de Pericles de hacer posible que funcionara la democracia en Atenas mediante la elevación material y cultural de toda la población, promovida por el Estado, degeneró en guerra civil y hubo de detenerse; y, de otra parte, Pericles no podía prescindir para hacer su ensayo ni de la explotación económica del imperio ateniense ni de la esclavitud. Hoy día en todas partes se persigue, con mayor o menor intensidad y unos u otros métodos, este proceso de elevación económica y cultural, que tiene trascendencia política y moral. Este es un ejemplo entre muchos. Allí donde los griegos fracasaron nuestra civilización ha triunfado o tiene posibilidades de triunfar. Avances que allí se consideraron demoledores y provocaron una reacción defensiva, se han cumplido luego integrándose como un dato normal del estadio cultural moderno. También, justo es decirlo, los peligros allí esbozados de un predominio del Estado que aplaste al individuo, aunque sea, en principio, con intención de protegerle y crear un producto humano desprovisto de todo lastre egoísta, se han materializado, con todas las diferencias que se quiera. Y otras veces la lucha de los pensadores políticos griegos continúa, aunque en un escenario ampliado: así la lucha del humanitarismo y el internacionalismo frente a la moral agonal, el particularismo y la voluntad de dominio.

Resulta, efectivamente, curioso comprobar cómo se han ido redescubriendo, a veces en fecha muy reciente, algunas de las aporías y de las tendencias —incluso las frustradas— de la Historia griega. Cuando no hay influjo directo existe al menos el indirecto de que el planteamiento helénico de nuestra Historia —de toda Historia ya— desemboca fatalmente en los mismos problemas. Y como todo avance histórico es el resultado de una decisión que marca el predominio de una fuerza sobre otras con las que estaba previamente en conflicto, puede suceder que las circunstancias externas favorezcan el triunfo de fuerzas ya presentes antes, pero ineficaces. Y que den apoyo también, como decíamos arriba, a nuevas directrices de la fantasía creadora.

Al mismo tiempo, si toda Historia de tipo helénico está hecha

para ser implacable en sus conflictos, extremada y contradictoria en algunas de las soluciones propuestas, suicida incluso, por fuerza ha de suceder esto mucho más en la nuestra, cuyo volumen material y tensión espiritual han ido creciendo en términos dramáticos. Todos los conflictos latentes en el hombre y en la sociedad se han ido potenciando hasta su extremo y han ido invadiendo todo el ámbito de la cultura. Los griegos, por ejemplo, aun en el final del siglo v, sus años de mayor ebullición ideológica y política, mantuvieron un arte clásico hecho de medida y contención suavemente humanizadas. La rotura de las formas musicales por Eurípides y otros no halló paralelo en la escultura y la pintura. En cambio ahora, rotas las formas, no tenemos un estilo que nos caracterice y los estilos se crean y destruyen por actos libres, no en la forma casi vegetativa de la tradición. O aludamos al cerrado enfrentamiento de las formas políticas o a tantos otros aspectos de nuestro mundo, que combate a veces para promover su perfección o lo que cree que es su perfección contra las fuerzas humanas más elementales.

Este panorama, que es de raíz típicamente helénica, atrae y repele al mismo tiempo a los pueblos de culturas de tipo prehelénico. Se busca una conciliación, una nueva síntesis o se duda de su posibilidad, según los casos. Pero los críticos orientales del Occidente, cuando le echan en cara su materialismo y mecanicismo, su utilitarismo y brutalidad, sus excesos planificadores, olvidan que en Grecia y luego en Occidente existen valores del tipo de los que ellos propugnan; ya de orden religioso, ya de orden humanitario y racional. Grecia y Occidente son uno y otro orden de valores, su conflicto y su difícil y necesaria síntesis para establecer un nuevo equilibrio.

No parece, pues, dudosa la presencia viva de Grecia en el mundo moderno o, mejor dicho, la continuidad de la problemática humana por ella descubierta. Con qué éxito final, no podemos decirlo todavía. En Roma hallamos también, ya lo dijimos, un planteamiento parecido. En cierto modo fue más adelante, en cuanto constituyó ya un aumento de volumen, logrando una organización y planificación más rigurosa y eficiente, y desbordando el particularismo de tipo helénico. Pero apenas logró pasar de un oligarquismo conservador y de allí llegó a la solución artificial del Imperio. Tampoco se interesó gran cosa por la Ciencia. Las nuevas corrientes no tienen en Roma portavoces tan expresivos como en Grecia o los tienen en forma de una oposición que debió adaptarse al Imperio, caso, por ejemplo, de Séneca o Tácito.

Junto con los planteamientos comunes querríamos recordar la existencia en Grecia de soluciones iguales o emparentadas; no en todos los casos, pero sí en algunos. Y ello independientemen-

te de su éxito o fracaso, pues lo que no resulta viable en un momento dado puede resultarlo en otro posterior. Tan erróneo como querer reconstruir una curva uniforme válida para todas las culturas es negar lo que hay de repetición, a distinto nivel, de formas comparables. Antes nos referíamos a la evolución de los estilos artísticos desde el clasicismo al barroquismo y al paso de la democracia gobernada a la democracia gobernante. Hemos hecho otras alusiones más. Pero podríamos continuar por este camino largamente. Lo característico de lo griego es su concentración temporal. De Esquilo a Eurípides, cuyos nacimientos distan apenas cuarenta años, se cumple una evolución comparable a la que va de Shakespeare a Ibsen. El optimismo racionalista de Protágoras y el irracionalismo de Gorgias son casi contemporáneos. Y en Platón, no tan distante, se alían indisolublemente racionalismo e irracionalismo en una forma que recuerda tantos fenómenos contemporáneos.

Busquemos ahora algunas diferencias. Como contraposición ya notada frente a lo que sucede en Grecia, el proceso evolutivo de nuestro tiempo se exacerba en vez de detenerse con las sucesivas guerras que desde la de 1870 ha padecido el Occidente. El relativo conservatismo que ha prevalecido durante cierto tiempo ha cedido el paso a un radicalismo extremado en cuanto a la rotura de «ataduras» y a una yuxtaposición de elementos diversos y contradictorios, renovados continuamente.

Es fácil poner ejemplos de estas actitudes, que se manifiestan en tantos terrenos. En Grecia, la disolución de las formas musicales antiguas, que tanto escandalizaban a Aristófanes, fue indudablemente mucho menos profunda que la de las nuevas escuelas que destruyen la melodía y prescinden de la escala musical tradicional. En las artes figurativas, Grecia permaneció siempre dentro de un clasicismo bien lejano de todos los ismos que se han ido desarrollando. Ni conoció Grecia nada como el nihilismo de los existencialistas para los valores generales y absolutos. El apoliticismo y escepticismo, sobre toda la vida pública, es en amplios ambientes mucho más profundo que en Grecia, donde también se desarrolló durante el siglo IV sobre todo.

Pero estas actitudes no son solamente negativas, puesto que encierran a veces al mismo tiempo soluciones constructivas. Es más, con frecuencia dan la impresión de buscar la paradoja para acentuar más el desacuerdo respecto a aquellos factores con los que coexisten. Implícita o explícitamente encierran al mismo tiempo actitudes positivas, nuevos intentos de normación. Incluso puede decirse que demasiados intentos, inconexos y contradictorios, simples tanteos a veces. No existe ya solamente una renovación casi vegetativa de los estilos y las normas, que siempre limitan apetencias y posibilidades: hay una búsqueda cons-

ciente y dolorosa, precipitada a veces e inmadura, de nuevas formas. No podemos rechazar simplemente los movimientos negativos sin renunciar previamente a aquello que pueden tener de constructivo o de simple purificación y preparación para construcciones futuras. La Historia nos ha mostrado que algunas teorías que para el común de los griegos eran puro negativismo que comprometía el orden social, se han insertado en época moderna en un orden social de amplia validez: ya hemos puesto ejemplos. Sin la lucha contra lo viejo, con todas las injusticias y exageraciones provisionales que pueda encerrar, no hay posibilidad de progreso: esto pertenece al núcleo mismo del drama de la Historia. ¿Quién puede negar, por ejemplo, que a la consciente negación de la belleza tradicional en artistas como Picasso corresponde el descubrimiento de nuevas formas? Formas diversas y aun contradictorias, antes apenas entrevistas, y que pueden quizá formar el esquema de una nueva estética. Lo difícil es, en el confusionismo de las nuevas creaciones, en la mezcla de autenticidad y construcción intelectualista o falseada, descubrir qué es lo que está dotado de capacidad de futuro.

Es tan compleja ya la Historia del hombre, son tan grandes las nuevas posibilidades abiertas por la técnica, es tan multiforme el pensamiento moderno, que parece como si toda la Historia estuviera ya agotada y no quedara más que elegir entre el muestrario de soluciones propuestas. Sin duda esto no es así, aparte de que las combinaciones dentro de ese «muestrario» son infinitas. No es fácil meterse a profeta y dictaminar cuáles serán seguidas.

Al menos, resulta un signo optimista que el estancamiento que se produjo en Grecia no es propio de Occidente. Este continúa en una buena medida la problemática de la historia griega, según hemos visto, y puede decirse que en buena parte ha llegado más lejos en la solución de los problemas planteados. Hay avances teóricos griegos que se han hecho realidad o hay perspectiva de que pueden hacerse. El puro negativismo y el cansancio aparecen con frecuencia, desde luego, pero otras veces se acompañan de intentos constructivos.

Esto no quiere decir que no sean graves los conflictos internos que surgen de la gran empresa de elevar a toda la humanidad a una vida más humana. Las luchas civiles abiertas o encubiertas nos recuerdan a veces las de Grecia; y la alianza con la violencia, a veces, de los intentos de elevación de la clases populares ha agravado lo que allí apenas estaba esbozado. El problema de la conciliación de autoridad y libertad es más grave que nunca, dado que según aumenta en todas partes el nivel de vida y la cultura de las masas crece paralela e inevitablemente el poder del Estado. Pero una mirada a la Historia basta para convencer-

nos de que las posiciones actuales en lucha no han de considerarse como una petrificación que dure *in aeternum*, pues contienen con frecuencia combinaciones de factores que solo accidentalmente están unidos. Puede tal vez llegarse a aprovechar los elementos utilizables descartando al menos en cierta medida la violencia del Estado o la que ejercen unos grupos sobre otros. Pese a todas las contradicciones entre el mundo que llamamos occidental y el del Comunismo, que es en su origen una doctrina occidental, no puede dudarse de que en uno y otro, a medida que mejora el nivel de vida, hay una mayor homogeneidad de la sociedad y una serie de aspiraciones comunes. Hay que esperar que a la larga estas tendencias de la Sociedad se impongan sobre las rémoras impuestas por un estatismo absorbente o por restos de instituciones ya pasadas.

En suma, el núcleo de nuestra Historia contemporánea está en el problema de si definitivamente ha de ser reducido en ella el papel de la violencia, que vuelve una y otra vez a reaparecer bajo formas diversas. Y ello en el momento en que se reconoce cada vez más que una parte de los problemas del gobierno son problemas técnicos que exigen conocimiento y convierten en un arcaísmo tanta pasión e improvisación como todavía perdura en la vida pública. Es más, esta violencia se agrava tanto más cuanto más se benefician de las nuevas ciencias y técnicas las construcciones políticas y militares. Surge aquí la paradoja de que la época del humanitarismo y el intelectualismo es a la vez la de la violencia dentro del Estado y la del nacionalismo agresivo en el plano internacional. El riesgo de las nuevas armas ha convertido, sin embargo, la guerra abierta en guerra fría, lo que al fin y al cabo es una ganancia. Hemos visto en los últimos años cómo se resolvía pacíficamente situaciones que, en otros tiempos, habrían conducido a la guerra. No podemos diagnosticar si esto seguirá siendo así, pero, en todo caso, ello no es imposible. Si así fuera, la humanidad habría salido, aunque por miedo y no por persuasión, de un estado histórico para entrar en otro diferente.

Nuestra época es una época de grandes posibilidades, al tiempo que de grandes riesgos. Estas dos cosas suelen ir unidas. La Historia del pasado no permite un diagnóstico; en ese caso la Historia no sería una ciencia humana, dominada por la libertad, sino una ciencia natural. Ilumina, eso sí, algunos de los factores en juego, y pone al descubierto sus combinaciones, con frecuencia accidentales.

Mientras haya Historia habrá problemas humanos y habrá descontento, pues el descontento, como arriba decíamos, es el motor de la Historia: es ansia de perfección o, al menos, protesta contra un orden sentido como imperfecto. La perfección

ya no es Historia y no es concebible en el plano humano, salvo en el caso individual de la santidad: una sociedad de santos no tendría Historia, como no tiene Historia la Gloria, que es la perfección misma. Por eso conviene insistir en que el límite de la Historia no es ya histórico, no es asequible para el hombre en la tierra. Bastante es que existan unas líneas generales de progreso, interrumpidas más de una vez en la Historia del hombre y que ahora continúan abiertas e incluso presentan perspectivas sobre algunas de las cuales van estando de acuerdo todas las sociedades en cierta medida al menos: falta aún el acuerdo sobre los medios y el abandono de las posiciones puramente pasionales allí donde pueden salir beneficios de un conocimiento técnico, que reduce con frecuencia el margen de discordia. Pero si grandes son los éxitos del progreso humano en lo material y cultural, incluso en la generalización de la sensibilidad moral, convendría ponerle los límites que encuentra en la naturaleza humana y que las concepciones de tipo racionalista, de origen griego, pierden con frecuencia de vista.

Ante todo, me refiero a la imposibilidad, pese a todo, de una eliminación completa de la violencia, considerada como posible en absoluto por parte de la ideología liberal antigua y moderna. Esta doctrina va unida a la de la igualdad humana y a la del poder de la razón. Ha contribuido a hacer la vida más humana y es de esperar que continúe haciéndola en el futuro: esto ya es una justificación. Pero esta reducción de la violencia, a la que nos hemos referido arriba como especialmente necesaria, es una simple tendencia que no podemos llevar a su límite, pues en definitiva la violencia es el resultado de la autoafirmación del individuo y de la colectividad, sin la cual cesa todo el dinamismo del progreso. Ciertas formas de liberalismo, hoy en retroceso, han visto en el libre juego de las fuerzas, por cruel que a veces resulte, el factor de todo progreso, reduciendo al Estado al papel de puro espectador. Sin llegar a ello, parece difícil poder postular una eliminación radical de los factores competitivos sin caer no solo en la utopía, sino también en el estancamiento. Es este un problema al que hoy por hoy no se le ve solución y sí solo paliativos; pues es evidente que el espíritu competitivo crea, al tiempo que progreso, desigualdad y protesta, como su eliminación radical desde arriba quita libertad y acaba con un elemento de progreso.

La irritación de ciertos espíritus contra todo factor de violencia puede no llegar a lo hondo de la naturaleza humana, pero, históricamente, ha sido, según hemos visto, origen de progreso y es seguro que seguirá siéndolo. Algo semejante ocurre con la rebelión de la razón contra toda regulación tradicional, contra toda forma cultural en general. Solo de esta manera se han

podido lograr nuevos ensayos de captación de la realidad y de solución de los problemas humanos —aunque sea, a veces, a costa de pérdidas transitorias o definitivas—. Y, sin embargo, así como hay un eterno conflicto entre la igualdad y la desigualdad humanas, hay otro también inagotable entre la concepción racional y la concepción religiosa del mundo. Son muchas las adherencias de las concepciones religiosas que han ido cayendo poco a poco desde la cultura griega hasta ahora; y, sin embargo, hay un último núcleo que se resiste porfiadamente. La cultura puramente humana que el hombre ha ido creándose puede producir una mayor felicidad general y una mayor cultura, moralidad y respeto. Pero, sin embargo, fracasa siempre en la explicación de lo inexplicable y en circunstancias decisivas del hombre como son el dolor y la muerte. Lo que hay que preguntarse es si el proceso de secularización de la cultura que desde hace tiempo se encuentra en marcha ha de continuar indefinidamente o se llegará a una síntesis entre la nueva cultura humana y el pensamiento religioso.

Lo trágico de toda la historia humana desde los griegos consiste en que los factores racionales y progresivos no pueden ser contenidos sin provocar al tiempo estancamiento, división y, a la larga, decadencia; pero, de otra parte, estos factores tienden en sus momentos de éxito a considerar que por sí mismos pueden resolver todos los problemas humanos. Los sofistas griegos y los ilustrados del siglo XVIII pasaron por ese estado de espíritu, que hoy parece repetirse en ciertos ambientes. De otra parte, esos factores tienden a verterse en soluciones con frecuencia peligrosas, como la planificación total y otra serie de atentados a las fuerzas de la vida y a lo más íntimo del hombre. Los griegos supieron mucho de esto, unas veces por propia experiencia y otras por especulación teórica; nosotros sabemos más todavía. Al combatir contra los sistemas de normas en nombre del futuro, los hombres creen vanamente poder sustituir toda norma, siendo así que las que ellos crean tienen con frecuencia un mayor problematismo que aquellas a que sustituyen. Y, con todo, estos factores racionales son el verdadero motor de la Historia, los que hacen posible la esperanza de un progreso del género humano y aun de una mejor comprensión de los factores no racionales. El difícil equilibrio de unos y otros es posiblemente una meta puesta fuera del tiempo. Pero una mirada de toda la Historia humana desde Grecia hasta nuestros días con sus altos y bajos, avances y retrocesos, parece reafirmar a pesar de todo nuestra fe en la capacidad del hombre para hallar nuevas soluciones o imponer las antes entrevistas en ese largo conflicto de la Historia, cuyos términos se desplazan dentro de unas posiciones que en lo fundamental no han variado.

4. *La Historia de tipo helénico como única ya posible.*

Con Grecia se inicia la Historia como drama, es decir, como lucha no entre ambiciones concurrentes simplemnte, sino entre fuerzas que radican en lo íntimo del hombre: la geometría de la razón y el crecimiento vegetativo de la vida; el humanitarismo igualitario, de base racional, y el ordenancismo no menos racional. Y lucha entre las varias construcciones concurrentes para sustituir al viejo orden y entre todas ellas y el antiguo. Esta historia dramática, que desgarra a las sociedades griegas y al hombre griego mismo, es todavía nuestra historia y es ya, en realidad, la única posible. Por tanto, si hay un privilegio de los griegos es un privilegio doloroso al tiempo que esperanzado. Y se comprende muy bien la repugnancia de los pueblos orientales como los judíos o los egipcios a prescindir de su fe, aunque esta estuviese encarnada en dioses como Isis o Serapis, y acoplarse al racionalismo griego, que construía Estados bien administrados, alumbraba fuentes de riqueza, progresaba en la Ciencia y cultivaba y embellecía el cuerpo en el gimnasio. Se explica también la repugnancia de Roma, su desprecio apenas disimulado por esos mismos griegos que, de conquistados, se hicieron conquistadores suyos al decir de Horacio. Su vida regalada, su individualismo, su desprecio por las antiguas normas de la *uirtus Romana* resultaban en Roma detonantes.

Hoy día puede decirse que toda la Historia del mundo es Historia helénica, para bien o para mal. El intento de los griegos de construir un mundo con su pura razón, un mundo más perfecto que el heredado, es hoy el ensueño de toda la Humanidad, que se debate entre los dilemas resultantes de esa audaz cirugía. Ya lo hemos dicho: si Roma fue helenizada y luego a través de Roma fue helenizado el Occidente, podemos hablar en estos casos, respectivamente, de una helenización de primero y segundo grado; pero hoy estamos asistiendo en todo el mundo a la transfusión de esos mismos ideales a todos los pueblos de la tierra y podríamos hablar así de una helenización de tercer grado. Así como hay hijos adoptivos, puede haber en el terreno de la cultura padres adoptivos o abuelos adoptivos si se quiere, y estos son los griegos cada día más por mucho que se los desconozca.

Hemos aludido a la lucha del helenismo en Oriente y en Roma, a la atracción y repulsión simultánea que sobre las culturas que hemos llamado prehelénicas ejercía. Es un panorama muy fácilmente comparable a la atracción y repulsión simul-

táneas que ejerce hoy día el Occidente sobre los pueblos de Africa y Oriente. Merece la pena considerar un poco más despacio este fenómeno, tan decisivo para la Historia del mañana. En la Antigüedad el resultado de esa lucha del helenismo fue desigual: triunfó en Roma y fue derrotado a la larga en el Oriente. Las consecuencias no han podido ser más rotundas: en la historia de Roma y en su heredera la de Occidente han continuado las luchas y las esperanzas de la Historia griega; mientras que los pueblos orientales han permanecido al margen de ese movimiento, en un estadio que bien podemos llamar prehelénico, sin que esto, como queda dicho arriba, signifique una desvalorización salvo desde el punto de vista de la falta de la dinámica racional propia de nuestras culturas.

Hoy día tiene lugar en el mundo entero un amplio proceso de occidentalización, compatible, por supuesto, con la hostilidad contra Occidente; ya hemos dicho que la helenización de Roma es un proceso semejante, pese a que el amor propio romano quedaba a salvo con la conquista de Grecia. Este proceso se ha efectuado durante mucho tiempo bajo regímenes coloniales, y ahora cada vez más bajo la forma de autogobiernos; la hostilidad puede venir en parte de motivos bien humanos, como el amor a la libertad o el resentimiento. Pero la irrupción de las actividades de tipo helénico o europeo, que para el caso es lo mismo, en el ámbito de otras culturas, sea por la fuerza de las armas o por penetración pacífica, suscita otras resistencias todavía. Hablábamos arriba de atracción y repulsión simultáneas. Esto ocurre cuando nos encontramos con culturas elevadas, aunque de un tipo prehelénico, que han desarrollado, al menos entre sus minorías, formas de vida refinadas y aristocráticas y un pensamiento religioso de base espiritualista. Me refiero a la India, la China de los mandarines, ciertos países árabes. Aquí la lucha interna de la civilización occidental se reproduce agravada al no verse en ella más que el elemento puramente racional y utilitario, el individualismo disolvente, la falta de respeto a la tradición. Para determinados intelectuales orientales, favorecidos ciertamente por algunos teóricos occidentales, aquí acaba todo el Occidente. Se comprenden reacciones como la de intentar copiar de Occidente todo lo que es externo —la técnica, en suma— y rehuir todo lo que tenga relación con su espíritu. Por supuesto, este intento es inútil. Todos los elementos de una cultura son solidarios. La técnica es testimonio de un espíritu y lo comunica a aquellos en cuyas manos se pone; la moral, las costumbres, el modo de pensar, todo, quedará a la larga afectado.

La situación en que se encuentran actualmente los países no occidentales afectados por la dinámica progresiva del mundo moderno es sumamente compleja. No parece, sin embargo, tal como

están hoy las cosas, que el proceso sea reversible, como ocurrió en el caso de la frustrada helenización de Oriente en la Antigüedad. El incremento del nacionalismo, que precisamente empieza a ser superado en Occidente, tiene todo el aspecto de constituir una reacción del amor propio herido, pero se alía precisamente con la más fuerte voluntad de reforma en el sentido de lograr una Sociedad más equilibrada económica y culturalmente y una mayor independencia respecto a las normas tradicionales. Se trata probablemente de un fenómeno transitorio. El que ese progreso de que hablamos se realice con frecuencia bajo regímenes autoritarios y centralizados, aunque en grados muy diversos, es explicable por la necesidad de lograr rápidamente, en forma planificada, resultados que en Europa han madurado lentamente. Hay que improvisar en ciertos casos toda una mentalidad nueva. Ello no ocurre sin desequilibrios ni riesgos de caer bajo el dominio de la violencia. El mundo occidental, por otra parte, tiene sobrados conflictos internos, doblados con frecuencia por antagonismos políticos e ideológicos, y esto se deja sentir. Pero considerando las cosas con suficiente perspectiva, parece claro que a la vuelta de pocas generaciones el mundo entero presentará un aspecto mucho más homogéneo que el actual, tomando como modelo, desde luego, la cultura occidental. Resulta conmovedor este espectáculo de la carrera para crear casi de la nada naciones modernas, y sería demasiado pedir que todo saliera a la perfección. En sí, el proceso es legítimo, pues no de otra manera nacieron nuestras naciones y resulta normal que los hallazgos culturales se difundan ampliamente lejos de su lugar de origen; hoy esta difusión, como todo, es más acelerada. Pedir a cada nación que invente con su propia experiencia y su propio sufrimiento hallazgos occidentales como la Ciencia o la Democracia es como pedirnos a cada uno de nosotros que inventemos la radio o la televisión antes de llevarnos un aparato a casa. Lo que ocurre es que, de un lado, también la absorción de una cultura extraña exige aprendizaje y sufrimiento; y, de otro, que esos y otros hallazgos occidentales tienen su problematismo propio, sus íntimas dificultades que, por supuesto, se notan más en un país extraño.

En suma, el destino de la civilización de origen occidental y, en último término, helénico en el mundo no puede ser otro que el que esa misma civilización tenga en Occidente. El mundo es hoy día, con toda su división interna, una unidad, y por primera vez podemos hablar con razón de Historia Universal. La escisión depende todavía en buena parte de los antiguos nacionalismos y los antiguos resentimientos entre culturas y naciones, pero en otra medida es solamente un reflejo de un drama de conciencia, doblado por la presencia de formas contrapuestas. Y este drama de

conciencia gira en torno a los problemas centrales de nuestra civilización y, con frecuencia, se refiere más a los medios que a los resultados que se trata de obtener. Se debate, por ejemplo, con teorías y estadísticas si es el sistema democrático o el comunista el más adecuado para producir esa sociedad homogénea, humanitaria e ilustrada que los teóricos de uno y otro régimen político propugnan. A cambio de esa eficacia que se postula se toleran acá y allá imperfecciones evidentes.

Así, resulta evidente que en la Historia de Grecia y en su literatura y filosofía —que son una misma cosa— hallamos nuestros mismos problemas y soluciones, nuestros mismos errores, nuestra misma búsqueda. En eso reside el valor clásico y ejemplar de lo griego, no solamente para Europa y América, sino, hoy ya, para el mundo todo, pues limitarnos a Europa sería indicio de falta de perspectiva y de provincianismo: en la posibilidad de redescubrirnos en su origen a nosotros mismos. En este sentido es aún válida la Historia griega, no en el de predecirnos una catástrofe o un estancamiento finales, pues nada en la Historia es ineluctable. Es cierto que en otras literaturas y en otras culturas encontramos también aspectos eternos del hombre, algunos expresados a veces con una elevación comparable o superior o con matices nuevos; pero hay otros para los que solo son clásicos la historia y el pensamiento de Grecia y, en segundo término, de Roma.

5. *Ilustración y Humanismo.*

No estará quizá de más, para terminar, insistir en los grandes hallazgos de los griegos tal como han sido estudiados en el presente libro. Si es el pensamiento humanista, transmitido luego por Roma a Occidente, el principal de ellos, nosotros hemos subrayado constantemente el hecho de que este tipo de pensamiento es consustancial con el conjunto del movimiento de la Ilustración griega. No hay *humanitas* —en el sentido griego de la *philanthropía* o amor al hombre, término de que es traducción el latino— fuera del moviento liberador de las viejas ataduras religiosas y tradicionales.

Este movimiento liberador tiene una trascendencia política en los diversos tipos de democracia que hemos estudiado, pero repercute igualmente en la misma concepción de la vida privada del hombre; y no es algo aislado dentro del pensamiento griego. Es una y la misma cosa que el movimiento racional que se abre paso creando una Ciencia helénica. Ciencia, Democracia y Humanismo son sustancialmente una y la misma cosa.

Por otra parte, nos hemos esforzado en poner de relieve el

hecho de que si bien no hay una línea evolutiva absolutamente uniforme, existe en lo esencial una continuidad. El movimiento que crea una cultura aristocrática es anticipo del que da origen a la cultura democrática por extensión a una masa mayor de población de los valores de la primera susceptibles de difusión —y eliminación, ciertamente, de los no susceptibles—. El pensamiento de Heráclito, Parménides o Jenófanes es, en una buena medida, precursor o paralelo de determinados desarrollos de Esquilo. Pero, sobre todo, existe una continuidad clara entre el pensamiento de Esquilo y el de los ilustrados del siglo v, por más que estos desarrollen un Humanismo que ya no es religioso. Debe ser combatido al máximo y desarraigado totalmente el tópico según el cual la llamada Sofística es un cuerpo extraño en el pensamiento griego, una aberración felizmente eliminada por el Socratismo. En la Sofística y en toda la Ilustración que es solidaria con ella se encuentra, con múltiples variantes ciertamente, un cuerpo de doctrina en el que hemos de ver la lúcida formulación del Humanismo griego.

Esta formulación incluye, por supuesto, la de la Ilustración y su expresión política, la Democracia, como hemos hecho ver. Hay aquí una teoría política preplatónica de gran alcance, que es insensato desconocer. Entre otros tipos de Liberalismo encontramos también aquel que, limitándose a permitir el juego de las fuerzas contrapuestas, acaba en la implantación de la violencia sobre los grupos más desamparados; igualmente, tenemos esbozos de pensamiento socializante y clara formulación de aquel otro más tradicional que cree en la conciliación de los intereses generales y los particulares mediante la observación de determinadas normas de conducta. Hallamos también los indicios de un apoliticismo que renuncia a llevar los valores recién descubiertos a la esfera política y se dedica a cultivarlos en la privada. Y los de un moralismo nuevo, fundado en la razón.

Socratismo y Platonismo llevan en definitiva a formulaciones políticas que se alejan de la Democracia para ir a parar a una Teocracia autoritaria, fundada en valores absolutos anclados en lo divino. No es obstáculo esto para que, incluso en lo político, acepten ganancias importantes del pensamiento racional de la Ilustración. Pero es sobre todo en lo privado, en su búsqueda de la perfección interior del hombre y su virtud, en lo que son auténticos continuadores del pensamiento griego precedente. El relativismo de la mayor parte de la Sofística es contestado ciertamente, pero de esa línea de pensamiento se toman muchos elementos que se utilizan para remodelar el viejo pensamiento objetivista y humanista de un Esquilo.

Hay en Grecia un humanismo religioso y un humanismo puramente antropocéntrico: presentan diferencias notables, pero

también puntos de contacto; uno y otro se han desarrollado en fecundo contacto y lucha. En el punto central de este desarrollo está el pensamiento ilustrado del siglo V, al que hemos dedicado principalmente nuestro estudio. De él descienden tanto el Platonismo, los peripatéticos y estoicos, como otras vías por las que continúa fluyendo el pensamiento humanista: Isócrates, los epicúreos. En época helenística y romana los nuevos ideales tienden a desligarse de la política —aunque influyan profundamente en ella— y a unirse a la vida privada. Es claro, sin embargo, que su nacimiento está en el pensamiento estrictamente político del siglo V; mejor dicho, en un pensamiento que no separaba entre lo público y lo privado. La expresión política del mismo era la Democracia preconizada tanto por los Ilustrados de la segunda mitad del siglo V —o la mayoría de ellos— como por Esquilo y otros predecesores suyos. Pero su expresión privada incluía los motivos de la igualdad y la solidaridad humana, de una vida libre de los antiguos terrores y tabús, abierta al progreso creado por el espíritu inventivo del hombre. En lo político y en lo privado las discrepancias y las dificultades eran, evidentemente, grandes. Pero queda abierto un camino que ya no había de cerrarse en el futuro.

Las restricciones que el ideal del Humanismo fue encontrando al pasar el tiempo y las restricciones mucho mayores del ideal político correspondiente llegará un momento en que empezarán a tener fin. En este momento, de una manera en gran parte autónoma, aunque no sin influencia de los griegos, se creará un movimiento que volverá a unir el pensamiento humanista con el liberalismo político; prueba de que la unión de ambos en Grecia no fue casual, como tampoco su unión con el movimiento científico y racional; en suma: con toda la Ilustración. Esto sucederá en Europa fundamentalmente a partir del siglo XVIII. Solo en Grecia y en Europa ha ocurrido un fenómeno semejante y esto da a la Historia griega un significado verdaderamente capital. Hay que observar, por otra parte, que el pensamiento humanista, tanto en Grecia como en Europa, ha sido susceptible de aliarse con formas evolucionadas de religiosidad. El humanismo religioso y el puramente antropocéntrico tienen históricamente numerosísimos puntos de contacto y pueden influirse recíprocamente. Hemos intentado demostrarlo, en lo relativo a Grecia, dentro del presente libro. En este y en otros tantos puntos el paralelismo entre Historia griega e Historia europea nos ha resultado evidente en sus líneas fundamentales. El conocimiento de la primera abre nuevas perspectivas sobre la segunda y no es menos cierto que las experiencias modernas aguzan nuestros ojos para descubrir en Grecia fenómenos cuya observación fue muy deficiente a través de largas centurias.

SE ACABO DE IMPRIMIR ESTE LIBRO
EN LOS TALLERES GRAFICOS
DE EDICIONES CASTILLA, S. A.
EL DIA 10 DE JUNIO DE 1966